Colección Estudios Andinos

Los hijos de Huari

Etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Áncash, Perú

Sofia Venturoli



FONDO EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Los hijos de Huari

Etnografía y etnohistoria de tres pueblos
de la sierra de Áncash, Perú

Colección Estudios Andinos 10
Dirigida por Marco Curatola Petrocchi

Los hijos de Huari

Etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Áncash, Perú

Sofia Venturoli

Premio Franklin Pease G.Y. de Estudios Andinos 2007

Programa de Estudios Andinos (Escuela de Posgrado)

Facultad de Letras y Ciencias Humanas

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Los hijos de Huari
Etnografía y etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Áncash, Perú
Sofia Venturoli

De esta edición
© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Imagen de cubierta: Músicos de Huari. Charles Wiener, *Pérou et Bolivie*, 1880

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:
Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2011
Tiraje: 500 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2011-14401
ISBN: 978-9972-42-980-4
Registro del Proyecto Editorial: 31501361101376

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

A Fabio

Algunas divinidades de los mundos antiguos solían denominar a los hombres con el nombre de: «efímeros».

Como esas flores que florecen un solo día al año: un evento de poca importancia, aunque lleno de expectativa.

Algunas veces, hasta los mortales logran, aun con sus ojos miopes y destinados por los rayos cortos de sus tráficos, ver cuán breve será nuestro viaje, y de poca importancia, si se le mira en la vastedad inmensa de la espiral de la historia.

Y sin embargo, en la duración insignificante y no mesurable de esa mirada, la luz, por una razón improvista, se hace blanca y fija y las regiones del bien y del mal, se abren vastas y sin tiempo. Es el momento en que todas las cosas se acercan entre ellas, como tocadas por el latido de otro mundo, que puede ocurrir solo a través de su mismo ocurrir.

Azzurra D'Agostino, *Donne e Resistenza. Creature d´azione.*
(obra teatral inédita, 2005)

Índice

Prólogo

En su último capítulo, Sofia Venturoli nos explica los nombres quechua *ruku*, *chakwa* y *runa*, y las relaciones entre ellos: son los cerros, los «awilitos» (abuelos), el viejo *ruku* y la vieja *chakwa*, con quienes hablan la gente, los *runa*, personalmente y por medio de interlocutores privilegiados. Su libro antropológico, histórico y poético nos lleva a entender, desde sus primeras páginas, por qué ese es el enfoque de su estudio sobre los pueblos de Huari, Yacya y Acopalca. Ya en una obra anterior había analizado en forma más general el concepto teórico de cómo pueblos andinos construyeron y siguen construyendo una identidad entre su territorio y la memoria de su pasado por medio del 'paisaje como texto' (Venturoli 2004). Ahora demuestra la importancia de esta idea en casos concretos.

El libro es también uno de los primeros resultados de más envergadura del Proyecto Arqueológico y Antropológico «Antonio Raimondi» en los Andes de Áncash, el proyecto italiano iniciado por Laura Laurencich-Minelli en 1996 y ahora dirigido en el campo por Carolina Orsini y la autora. Su riqueza resulta también de la colaboración de otros estudiosos y estudiantes, italianos y peruanos, de la 'fertilización cruzada' de intereses diversos. Podemos esperar publicaciones sobre otras conexiones, a la música, la comida, la representación del cuerpo, la política, como resultado del mismo proyecto[1]. En conjunto van a ser nuestra mejor introducción al conocimiento del Callejón de Conchucos.

---

[1] Véase el libro en prensa coordinado por Sofia Venturoli, *Espacios, tradiciones y cambios en la provincia de Huari, Áncash, Perú,* donde se recollectan los últimos trabajos de los estudiantes que desarrollaron trabajo de campo en la region Conchucos, en el marco del proyecto Antonio Raimondi. También véanse los trabajos de Canghiari, Ciccacci, Garra, Ingar, Lollo, Molinari, Romio Rossi, Trentanove, Weissensteiner, en la bibliografía.

Todos los capítulos tienen un tema central, y documentan adecuadamente los intereses más amplios. El de la historia regional, sobre la base de una buena investigación documental, parte del nombre tan sugerente de su capital. *Huari* había sido el dios de la tierra, su nombre probablemente usado más en esta región del Perú central y todavía conocido con aplicaciones específicas en la cultura actual. Fue adorado en primer lugar por la gente de los pueblos con raíces locales antiguas, reconocidos por eso también como (la gente) Huari. Pero aparte de esto, lo estimulante del capítulo es que podemos conocer, de los tres pueblos actuales, ya desde tiempos inca, sus personalidades tan distintas entre sí. Somos introducidos tanto en la historia progresiva de los pueblos como en la memoria regresiva en su pasado de entonces.

El siguiente capítulo, más etnográfico, empieza con una discusión de la construcción del espacio de origen colonial. Muestra hasta qué punto está influido y transformado por ideas anteriores, de mitades de arriba y abajo, de la derecha y de la izquierda, y especialmente de la oposición de los *Huari* a los *Llachuas*, los pastores advenedizos cuyo nombre claramente derivó de un rito que ellos ejecutaban, lo de *llachuar* (el verbo *quechua* en su forma españolizada) «matando una llama gentilmente metiendo la mano por el ijar del carnero, sacándole el corazón y bofes palpitando, soplando los bofes en que, por ciertas señales, sabían lo que había de suceder; repartían la carne supersticiosamente» (Visita de Rodrigo Hernández Príncipe a Recuay (1622) en Duviols 2003: 771). Denominar una clase de gente como *Llachua* fue algo específico de esta región pero su rito de matar una llama es todavía conocido en todo el Perú, aunque con *cuis* (cavia) para determinar la enfermedad de una persona. Más interesante todavía, la discusión de los *Llachua* es la mejor introducción para la segunda parte del capítulo sobre *Mama Huarina,* «la Virgen como madre de Huari», y los mitos actuales de origen de los tres pueblos en que la mujer ancestro juega un rol tan principal. Son ellas las que, como «reinas extranjeras», introducen las nuevas condiciones sociales en los pueblos. Recuerdan a *Mama Huaco,* la conquistadora mítica Inca del Cuzco, que ejecutó el mismo rito como lo de *llachuar*, soplando los bofes de los vencidos matados, y que introdujo el nuevo cultivo de maíz. En cada pueblo la Virgen tiene otro nombre; su mito y su celebración en la fiesta más importante del año es la expresión más viva y bella de la cultura local.

Prosigue en el libro el capítulo sobre la organización económica y social. La autora nos hace conscientes de las diferencias todavía notables entre los tres pueblos: Huari, la capital donde antes vivían las familias ricas y que ahora se han modernizado mucho; Yacya, más pequeño y tradicional que defiende la propiedad

de sus tierras; y Acopalca, que lucha contra su pasado como antiguo obraje. Pero somos llevados también hacia el último capítulo: *Ruku*, *chakwa* y *runa*. Aquí, Venturoli evoca la relación emocional que la gente de cada uno de los tres pueblos mantiene con sus terrenos, con la tierra, con sus cerros y las fiestas de santas y santos que en honor a ellos con intensidad celebran. Nos da los textos de las sentidas e íntimas palabras que hombres y mujeres dirigen a los cerros con que tienen más conexión, los «mansos» y los «chúcaros», y a las piedras *illas*, las que representan ya sea una vaca u oveja o una mazorca de maíz.

Este capítulo y sus textos me hicieron releer los capítulos anteriores, desde el final al principio. Da mucho a pensar el nombre del cerro más adorado en Huari, el de *Llamoq* que aparece también en pueblos no tan lejanos. Pero el uso más intrigante es en el antiguo pueblo de Recuay, más cercano y que ya mencioné (Duviols 2003: 756). Allí, los *llachuases* adoraban al Rayo como tres personas: *Lliviac*, el mismo dios del Rayo; *Ñamoc* (= Llamoc) su padre; y *Uchu Lliviac*, su hijo. Sospecho que Ñamoc realmente fue el dios de la antigua gente del pueblo (*llacta*), los Huari. Somos introducidos a una idea teológica que los españoles en otras partes de los Andes iban a comparar con la Trinidad Cristiana. Pero el dato más revelador para mí son las cortas citas que Venturoli nos da de una costumbre durante la fiesta (movible) de Corpus Cristi «cuando los santos patronos de todos los pueblos y comunidades del distrito de Huari 'bajan a la iglesia de Huari'». Corpus reemplazó la antigua gran fiesta de celebración de la cosecha. Ahora, durante toda la noche, «se dice jueguen a timba» con las cartas, «Cada santo apuesta sus moradores, quien pierde los hace morir», «charlan y juegan, los santos que pierden, muere alguien en su comunidad». 'Timba' es una antigua, oscura palabra española para jugar a las cartas. Reemplaza a los antiguos juegos andinos. Pero lo que leemos aquí es, por lo que yo sé, la primera y más evocadora descripción de una costumbre a la cual el cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala ya nos introdujo en forma más inocua. Él describe cómo, solamente durante la cosecha en el Cuzco incaico, en un mes cuando la gente no tenía que trabajar para el rey, se podía jugar diferentes juegos, uno de los cuales era la *pichqa*, que todavía por todos los Andes se juega durante las cinco (*pichqa*) noches después de la muerte de una persona. El dato moderno nos revela que había algo mucho más profundo tras esta costumbre.

Sin embargo, el epílogo defiende, con mucha razón, que lo que interesa es el estudio de la sociedad en movimiento, hacia el futuro inseguro. «Conocer el pasado es esencial para entender el proceso y no para utilizarlo como fundamento de una inmovilidad». El epílogo no es una conclusión sino un anuncio de lo que

podemos esperar de otros estudios sobre el Callejón de Conchucos. Esta región tiene, como hemos aprendido ahora tan elocuentemente, una rica tradición que mucho contribuye al estudio antropológico general del Perú. El libro de Sofia Venturoli es una mina de información y defiende una teoría importante que hace mucha falta tomar en consideración.

R. T. Zuidema

Agradecimientos

Los que han permitido estas investigaciones, en primer lugar, son los habitantes de Huari, Yacya, Acopalca y Tarapampa. Ellos no son solo nombres y citas en estas páginas: son personas de carne y hueso con las cuales he compartido mucho tiempo en los últimos cinco años, así como pensamientos, formas de imaginación, ideas y costumbres; es decir, sus vidas. Ellos han permitido mi 'intrusión' en las casas, en las chacras, en las plazas, en las fiestas, en las familias, adentro y afuera de un mundo que se ha vuelto parte de mi mundo. Antes de todo entonces, gracias a los que encontré en mi camino en los Andes, aun siquiera para una charla veloz. Todo fue esencial y parte de mi trabajo. Un reconocimiento especial a la familia Ibarra y a la familia Santiago.

Un agradecimiento muy sincero a las dos administraciones de la Municipalidad de Huari, a todos sus representantes, en particular al alcalde provincial César Asencios Villavicencio y a su esposa doña Lili, así como al alcalde Edwards Delfio Vizcarra Zorilla. Además, a los Consejos de Comunidad y a las autoridades de San Juan de Yacya y San Bartolomé de Acopalca.

Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo de la Cooperación Cultural del Ministerio de Relaciones Exteriores, de la Universidad de Bolonia, del Museo del Castello Sforzesco de Milán, Culture Extraeuropee, del Instituto Italiano de Cultura y de la Embajada de Italia en Lima. Todos hicieron posible la presencia del Proyecto Arqueológico y Antropológico «Antonio Raimodi» en los Andes de Áncash. La publicación de este trabajo ha sido posible gracias a la atención que el Programa de Estudios Andinos de la Pontificia Universidad Católica del Perú y el jurado del Premio Franklin Pease le han brindado.

Doy gracias a Laura Laurencich Minelli, primera maestra en este viaje hacia los Andes. Gracias a Tom y Luisette Zuidema, quienes han sido y siguen siendo presencias esenciales para mi crecimiento intelectual, no solo con respecto a los Andes. Gracias a Juan Ossio y Marco Curatola Petrocchi, por sus consejos y orientaciones, siempre muy puntuales y muchas veces indispensables. Gracias a Tristan Platt que ha sido un paciente amigo y maestro desde Escocia hasta los Andes. Gracias a Aliz Ibarra Asencio por todo lo que hizo alrededor, dentro y fuera de este escrito. A Guillermo Salas, por sus tajantes comentarios y sobre todo por compartir tanto. Gracias a Elena y Davide, inteligentes y maravillosos amigos y consejeros y a todos los compañeros que han participado y me han aconsejado: Carolina Orsini, Bebel Ibarra Asencio, Elisa Benozzi. Ellos son mi familia extensa. Gracias a mi papá y a mi mamá, por haberme enseñado tanto.

Un agradecimiento especial a Eugenia Scarzanella, por haberme apoyado y acogido en sus «historias» en estos últimos años.

Finalmente, gracias a Fabio.

Introducción

Llegar a Huari

Para llegar a Huari desde la costa, se cruza la Cordillera Blanca, el macizo montañoso más alto de la sierra peruana, con picos que se elevan hasta los 6800 metros de altitud sobre el nivel del mar. Atravesar la Cordillera Blanca es una empresa que, exceptuados los conchuquinos, pocos realizan. Los turistas que llegan hasta esta parte del Perú generalmente se quedan en Huaraz, capital del departamento de Áncash —algunos viajan a Chavín de Huántar para visitar el sitio arqueológico pero en un día, una ida y vuelta de Huaraz— para dedicarse al turismo de montaña. Huaraz se sitúa en la vertiente occidental de la Cordillera Blanca, que corre paralela a la costa del Perú, y se inserta en la Cordillera de los Andes. Al cruzar la Cordillera Blanca se va hacia la vertiente oriental que, en la medida que desciende hacia las «tierras bajas», se vuelve selva amazónica. Esta cordillera es un elemento de división entre el desierto costeño y la selva y se encuentra en medio de dos callejones: hacia la costa, el callejón de Huaylas, el más conocido y frecuentado por los turistas y, hacia la ceja de selva, el callejón de Conchucos[1]. Los dos callejones comparten la Cordillera Blanca como fuente de recursos hídricos y como lugar sagrado. Las vías de comunicación son de difícil acceso a causa de los macizos nevados. En el año 2002, cuando comencé el trabajo de campo, ya se habían empezado los trabajos para asfaltar la carretera desde Huaraz hacia Huari.

---

[1] Los huarinos, cuando nombran su tierra, hablan del «Callejón de Conchucos», sin embargo la forma correcta sería «región Conchucos», de hecho esta área no presenta las típicas características del callejón, como Huaylas sí. Nosotros utilizaremos las dos expresiones indistintamente.

En el año 2006, los trabajos aún no habían alcanzado Chavín de Huantar, a dos horas de camino en autobús de la ciudad de Huari.

Para cruzar la Cordillera Blanca existen dos pasos de montaña transitables por carretera, uno al norte, cerca de la provincia de Asunción, llamado la Punta Olímpica, desde el cual se puede admirar el glacial del Huascarán; y otro al sur, cerca de la provincia de Huari, llamado el paso de Cahuish, en el distrito de Cátac. Ambos pasos atraviesan la muralla de la cordillera y permiten el tránsito de personas, autos y vehículos que transportan mercancías. A causa de los trabajos a lo largo de la carretera Huaraz-Huari, el paso de Cahuish, constituido por un túnel de más de 480 metros, estuvo por varios años limitado a horarios fijos de apertura —dos veces al día— antes de las seis de la madrugada y después de las seis de la tarde. El viaje a Huari puede tomar más tiempo de lo normal, y a la vez puede revelarse como muy interesante y rico en experiencias para acercarse y conocer a la gente del lugar.

El viaje es el comienzo del trabajo de campo, es la primera imagen que se obtiene de la región de Conchucos. Las compañías de ómnibus que van desde Lima hasta Conchucos tienen algo muy parecido entre sí: casi todas se identifican con nombres de lugares geográficos del área: ríos, pueblos, sitios de interés turístico. Todas disponen de buses bastante viejos pero pintados con colores vivos e imágenes de lugares de Conchucos que llaman la atención de los pasajeros. El interior de los buses muestra un mundo caracterizado por gente de variada extracción social que tiene como elemento común el vínculo con la tierra de Conchucos.

Desde Lima, la ruta es siempre la misma: comienza a lo largo del desierto gris y amarillo de la costa hasta el azul y el verde de los Andes. Entre Huaraz y Huari la carretera se desvía solo una vez a una hora de Huari donde se halla un caserío que lleva el nombre de Pomachaca, poblado que ya está presente en los documentos relativos al siglo XVI. En este lugar se unen los ríos Huari y Mosna formando el Puchca, que sigue hacia la selva agregándose al Marañón. El encuentro entre el Huari y el Mosna, llamado tingo en quechua ancashino, determina el inicio del camino que «entra» a las «tierras bajas», «al interior», según las palabras de la gente del lugar, es decir, a la selva. Siguiendo por la carretera se deja el cauce del río y desde la quebrada se llega a 3150 metros sobre el nivel del mar, donde se sitúa la ciudad de Huari.

Los huarinos no están muy acostumbrados a la llegada de «gringos». No obstante la cercanía del sitio arqueológico de Chavín de Huántar —considerado uno de los sitios más importantes y antiguos de la historia del Perú prehispánico—,

el turismo en esta área no se ha desarrollado como en otros lugares del país. De hecho, los turistas que alcanzan la Cordillera Blanca llegan para visitar el sitio arqueológico, y solo hacen una visita de un día desde Huaraz, sin ir más allá de Chavín. En Huari, la llegada de extranjeros se relaciona, sobre todo en los últimos años, con Antamina, una mina polimetálica explotada por una multinacional extranjera, y con los misionarios católicos del grupo Mato Grosso, religiosos italianos que tienen su «cuartel general» en Chacas, pueblo ubicado en la provincia de Asunción a cinco horas al noroeste de Huari. De todas maneras, los huarinos, conscientes de la belleza de su entorno natural, invitan siempre al forastero a un acercamiento turístico a la zona.

Mi primera llegada a Huari, en junio del año 2002, tuvo lugar en compañía de Bebel Ibarra, amigo arqueólogo originario de la ciudad, y de sus padres que viven en Huari. Este hecho simplificó desde el principio mi «entrada» en el pueblo: el caminar por las calles de Huari con don Ricardo, doña Clorinda, con Aliz o con Bebel me dio la oportunidad de ser reconocida como persona y no solo como «gringa». En ese tiempo mi trabajo de campo se estaba desarrollando en Tarapampa, una comunidad de la provincia de Fermín Fitzcarrald, en el distrito de San Luis, y todavía no pensaba en trasladarme a Huari para las investigaciones. Mi regreso allí al año siguiente para quedarme tres meses y empezar las investigaciones quedó signado por el conocimiento de la familia Ibarra, pilar fundamental de mis trabajos y por la buena acogida por parte de la gente de Huari, quienes ya me habían conocido el año anterior. Es decir, mi primera llegada a Huari fue casual y luego la elección de desarrollar allí mis investigaciones fue una decisión tomada «en el campo».

Huari es la cabecera de la Municipalidad Provincial que lleva su nombre, comprende dieciséis distritos y colinda, al sudeste, con el departamento de Huánuco, la provincia de A. Raimondi, la de C.F. Fizcarral, la de Asunción, la de Huaráz, la de Recuay y la provincia de Bolognesi. En la provincia de Huari viven 70 000 personas, en un rango de altitud que varía entre 2150 m.s.n.m. y 6370 m.s.n.m. Solamente en el distrito de Huari, en la homónima provincia, viven alrededor de 9.300 personas, de las cuales 4153 están en áreas urbanas y 5156 en áreas rurales. La ciudad de Huari se sitúa en un alcor al oeste rodeado por montañas que suben hasta la puna y a la vista de los nevados de la Cordillera Blanca, mientras que al este se asoma a la quebrada surcada por el río Huari; la ciudad se halla entre las áreas ecológicas denominadas suni y puna.

Nombres y apellidos...

Las investigaciones en el departamento de Áncash, base de este trabajo, son parte de un proyecto de la Universidad de Bolonia, del Museo del Castello Sforzesco de Milán —«Raccolte Extraeuropee»— financiado y promocionado por el Ministerio de los Asuntos Exteriores de Italia y por el museo mismo. El proyecto, hasta el año 2004 llamado Proyecto «Valle de Chacas», nació en 1996 como uno arqueológico, e involucró, en el año 2002, investigaciones antropológicas y etnohistóricas. En el año 2004 cambió de nombre: Proyecto arqueológico y antropológico misión italiana en los Andes «Antonio Raimondi». El proyecto estaba dirigido por la profesora Laura Laurencich, de la Universidad de Bologna, y desde 2004 por Claudio Salsi, director del Museo del Castello Sforzesco, y coordinado en el campo por Carolina Orsini, en lo que concierne al ámbito arqueológico, y por quien escribe con respecto al ámbito antropológico y etnohistórico.

Durante el año 2003, en el marco del proyecto se involucraron estudiantes de las carreras de arqueología y antropología de la Universidad de Bolonia y de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, quienes desarrollaron sus prácticas de campo en ambas disciplinas. Con respecto al área antropológica, los estudiantes involucrados fueron once, distribuidos en cuatro temporadas de campo de dos/tres meses cada una. El taller de investigaciones etnográficas ha sido dirigido por quien escribe y parte de los datos que aquí se utilizan provienen de las investigaciones de los alumnos que trabajaron conjuntamente conmigo en el campo. La experiencia del taller de investigaciones etnográficas ha sido una parte muy importante de mi trabajo de campo, dándole una dirección que tal vez podríamos considerar insólita, o al menos poco convencional, con respecto a una clásica investigación de campo, al brindarme la oportunidad de ampliar las investigaciones tanto en lo geográfico como en lo temático. No ha sido fácil conciliar la enseñanza a los estudiantes —desarrollada en la práctica de campo y en sus aspectos teóricos— con el tiempo para mis investigaciones. Sin embargo, las confrontaciones y los debates surgidos de las interacciones con los alumnos enriquecieron notablemente el acercamiento y el análisis al tema de investigación, llevando, en varias ocasiones, a nuevas y sugestivas perspectivas.

El trabajo de investigación en el campo, que está en la base de esta monografía, desarrollado en cinco temporadas desde el año 2002 hasta 2006, se circunscribe, geográficamente, al Distrito de Huari, específicamente a la ciudad misma de Huari y a dos comunidades particularmente vinculadas con esta en lo social, económico y ritual: San Juan de Yacya y San Bartolomé de Acopalca. La perspectiva

de este trabajo es evidenciar el vinculo entre el hombre y su territorio mediante una visión procesual y relacional, es decir, poniendo en evidencia las relaciones de diferencias, semejanzas y dependencias entre Huari y las dos comunidades rurales y entre los tres pueblos y su territorio.

Nuestro acercamiento a la escritura etnográfica procede del tipo de acercamiento al trabajo de campo, intentando superar la posición autoritaria del antropólogo, completamente determinada por una relación de poder en la cual nosotros somos los que hablamos para el «otro» (Friedman 2005: 125). Por eso nos parece necesario entrar en definiciones muy amplias y comprender perspectivas relacionales y multi-situadas[2], revelando la «errónea unidad del termino *fieldwork*» (Clifford 1990: 52). Es necesario definir el campo con nociones diferentes, que se dibujan alrededor de relaciones, de caminos, nexos y yuxtaposiciones donde el etnógrafo establece algunas presencias con una lógica explicita de asociaciones y conexiones (Marcus 1995), entre diferentes *loci* —los cuales no necesariamente se perfilan como lugares físicos delineados— que definen el sujeto de la etnografía. El concepto de *etno* en etnografía se ha vuelto deslizadizo y no-localizado, la homogeneidad cultural, la territorialidad, los confines espaciales, históricos y sociales se disuelven y la etnografía, así como las metodologías de trabajo de campo, deben adecuarse (Appadurai 1994). Esto es posible considerando que la 'cultura' es algo polifónico y tal vez desafinado, que reúne varios sujetos a menudo en contraste entre ellos mismos, que se presenta como un tejido de relaciones de diferentes fuerzas e influencias que no necesariamente se regulan en base a normas; normas que, aun cuando están presentes, no siempre funcionan o se ponen en acto en la practica (Venturoli 2010).

La monografía se divide en cinco capítulos más un epílogo. El primer capítulo nos sirve para entrar en el área de la cual hablaremos, en sus zonas geográficas y en su mundo histórico, cultural y social. Este capítulo está dedicado también a la explicación de la metodología del trabajo de campo y del consecuente análisis y exposición de datos, aquí presentaremos las zonas que han sido objeto del trabajo de campo y cuáles serán los enfoques de la disertación: relaciones sociales entre los tres pueblos inscritas y vinculadas a su territorio. Los capítulos que siguen tendrán todos más o menos una misma estructura: describen y analizan los tres pueblos bajo diferentes aspectos —la relación con su pasado, la organización ritual, la organización socio-económica y la relación con el paisaje sagrado— y

---

[2] Véase Marcus G. 1995; Ortner S.B., 1997; Fischer M 1999; Rasmussen S. 2003; A. - Ferguson J. 1997.

cada uno se concluye con un párrafo dedicado a la comprensión de cómo se desarrollan las relaciones entre los tres pueblos bajo la temática específica del capítulo y cuáles son sus consecuencias, económicas, políticas y culturales. En el epílogo se trata de llegar a un análisis más general, considerando lo expuesto anteriormente, a nivel metodológico y a nivel de los contenidos, sin pretender llegar a conclusiones definitivas, pues consideramos necesario tener siempre en mente que lo que estamos exponiendo y analizando es un proceso, no algo definitivo.

En Huari, como en Acopalca y en Yacya, si bien mis vínculos más estrechos son con algunas familias, puedo afirmar que todos me conocen y saben «lo que voy buscando». Cada año esperan mi llegada y la de los nuevos estudiantes con quienes trabajaré conjuntamente, curiosos y anhelantes como nosotros de lo que serán las charlas y los momentos de vida compartida. Junto a los habitantes de estos tres pueblos he aprendido a proceder con paciencia en las investigaciones, intentando mejorar cada mes y cada año, conociendo cada vez más a los huarinos y tratando de entender cómo ingresar en sus vidas y en sus maneras de pensar. Quizá este trabajo tenga varias lagunas en muchas de las temáticas afrontadas, pero tengo la presunción de que esto no depende tanto de la mutua comprensión entre los huarinos y yo, sino más bien de la dificultad que implica poner por escrito algo que se ha alcanzado y comprendido en muchos días de vida y de trabajo conjunto.

El hombre en el Callejón de Conchucos

Las huellas de Raimondi y más allá

> El departamento de Áncash, si se exceptúa la Provincia de Santa, situada en la Costa, tiene en general un terreno muy quebrado. Por lo que forma su principal relieve, son dos elevadas cordilleras que recorren con dirección paralela la parte central del departamento. La principal, designada con el nombre de Cordillera Blanca o nevada, se halla situada más al este y recorre longitudinalmente de un extremo a otro el departamento y forma la línea divisoria de las aguas que bajan al Pacifico, de las que tributan al Amazonas. La otra, conocida en el país con el nombre de Cordillera Negra, se halla situada más hacia la costa y corriendo ambas en una dirección paralela, dejan entre sí una ancha y larga quebrada que forma el hermoso Callejón de Huaylas. [...] Es en esta misma cadena [Cordillera Blanca] en la cual levantan atrevidamente en los aires su nevada cumbre una serie de verdaderos colosos, émulos del tanto mentado Chimborazo, la mayor parte de los cuales tienen más que 6000 metros de altura sobre el nivel del mar. Entre ellos son dignos de citarse, el cerro Huandoy sobre Caraz, cuya altura es de 6428 metros; el gigantesco y bicúspide cerro de Huascán [Huascarán], que domina la población de Yungay y cuyos dos picos sobrepasan en altura el mismo Chimborazo midiendo, el situado más al norte, la altura de 6668 metros, y el otro hacia el sur la enorme elevación de 6721 metros [...].
>
> La parte de río Marañón que toca al departamento de Áncash se extiende desde el pueblo de Rapayán hasta la quebrada de Uchupampa. En este trayecto el Marañon recibe tres ríos con bastante agua y muchos riachuelitos de poca importancia. El primer río, empezando desde sur, es el Puchca llamado también río de San Marcos porque pasa por esta población. Este río toma su origen en la Cordillera nevada, [...], recibiendo en su curso los ríos de Tambillo, Chavín, Huantar, Huari y muchos otros, atraviesa la provincia de Huari y baja a reunirse al Marañon al pie del pueblo de Llamellín [...].

> La principal producción del departamento de Áncash consiste en el ganado vacuno y lanar, el que se exporta a la costa y a la capital de la República. En las Provincias de Pallasca, Pomabamba y Huari que son las más retiradas, el ganado es más barato que en las demás [...]. La mayor parte de la lana del Departamento de Áncash no se exporta sino que se trabaja con ella en muchas haciendas, llamadas Obraje, varias telas ordinarias conocidas en el comercio con lo nombres de Cordellate, Pañete, Bayeta, Jerga. En cuanto a los animales indígenas del Perú que caracterizan la región de la Cordillera de los Andes, tales como la llama, la vicuña, la alpaca o paco y el guanaco son muy escasos en la parte norte del Perú; y en el departamento de Áncash, solo se observan unas pocas llamas en la hacienda de Urcon [...] Las Alpacas son casi desconocidas en este departamento (Raimondi A. 1873: 3-28).

Con estas palabras, Antonio Raimondi en el siglo XIX describía el departamento de Áncash (imagen 1); sus palabras parecen tan actuales que consideré interesante entrar en la geografía del área a través de sus ojos. La fuerte impresión que los nevados y el pasaje de la Cordillera Blanca dieron al explorador me pareció muy similar a los sentimientos que experimenté yo al llegar por primera a Conchucos, después de haber superado los nevados. La particularidad del área, en comparación con otros lugares de los Andes, además de su difundida vegetación gracias a las aguas subterráneas y procedentes de los ríos de la Cordillera Blanca, se encuentra en la diversidad de su paisaje, debido a lo angosto de las quebradas, a través de las cuales el viajero puede admirar los pisos ecológicos que se suceden uno tras otro en una única mirada. El rango altitudinal de la provincia de Huari se extiende desde los 2150 m.s.n.m. hasta los 6370 m.s.n.m., comprendiendo diferentes regiones naturales: la Yunga Fluvial (2150-2300 m.s.n.m.), el área llamada Quechua (2300-3500 m.s.n.m.), la Suni-Jalca (3500-4000 m.s.n.m.), la Puna (4000-4500 m.s.n.m.) y la región Janca (4500-6370 m.s.n.m.). Todas estas áreas son productos de la presencia de valles estrechos, ríos profundos y cordilleras altas (Solis Benites 2001) (imagen 2). Esto origina diferentes formaciones naturales, climas y microclimas diversos, que permiten una explotación agrícola muy variada y la posibilidad de disfrutar de diferentes pisos ecológicos sin la necesidad de largos desplazamientos.

Tanto por razones ecológicas como por cuestiones de manejo de los pisos ecológicos, y porque las comunidades de las que hablaremos administran grandes extensiones de territorio, en esta área se puede hablar de «microverticalidad», es decir, la posibilidad de alcanzar diferentes áreas climáticas que producen distintos tipos de productos en pocas horas de camino.



Imagen 1. Mapa de Áncash, la línea negra evidencia hacia el este la Región de Conchucos (Instituto Geográfico Nacional).

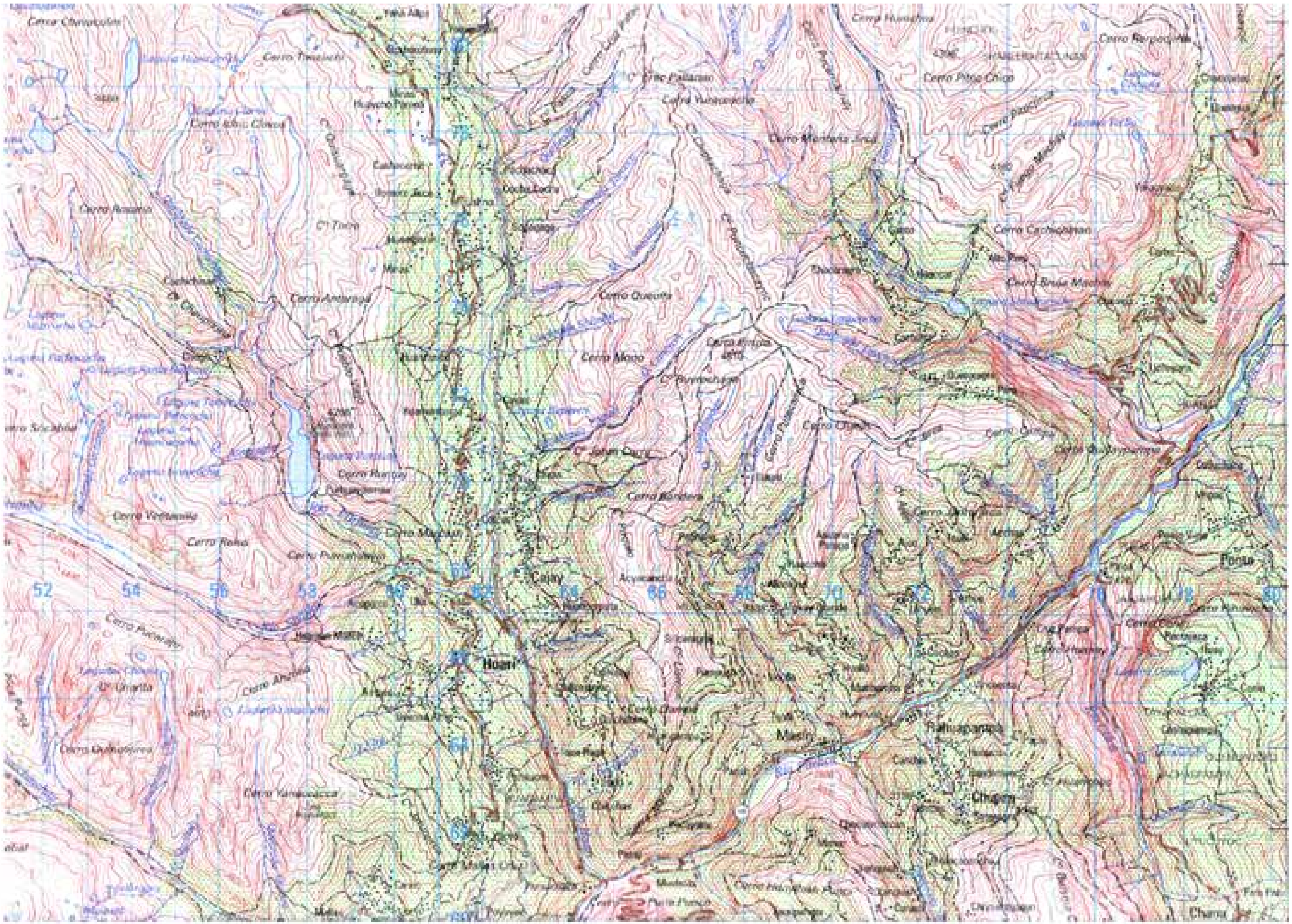


Imagen 2. Mapa del Valle de Huari (Instituto Geográfico Nacional)

Estas son las regiones en donde, como ya sostenía Fonseca en 1973[1], es posible todavía concretar un «control vertical» perceptible, colocando el área de vivienda en el medio de dos o más pisos ecológicos fácilmente alcanzables. Se trata de una dimensión diferente con respecto a lo que presenta Murra (1972) sobre la verticalidad y los grandes desplazamientos de grupos humanos para la explotación de áreas ecológicas distintas, aplicable en otras zonas del país, y también a diferentes periodos históricos. Así como difiere también del ejemplo estudiado en Q'ero, donde las distancias entre los pisos ecológicos opuestos son aproximadamente de 20/30 kilómetros y por eso se necesita mantener tres diferentes hogares en las tres áreas ecológicas explotadas —uno principal en la zona más alta[2], otros temporáneos en la central y en la de montaña—, domicilios donde se mora en temporadas de trabajos agrícolas específicos (Núñez del Prado [1983] 2005; Webster [1983] 2005).

Resulta que en el área de la provincia de Huari los productos de cultivo son muy diferenciados desde la puna, donde más que todo se encuentran zonas de pasto naturales y donde se hallan las chozas de los guardianes de los rebaños, que por turnos se ocupan de cuidar el ganado de toda la comunidad, pasando por la zona *suni*, donde se cultivan muchos tipos de tubérculos, maíz y trigo, así como en las quechuas, donde se sigue con la cultivación de hortalizas, maíz, tubérculos y trigo, hasta llegar a la quebrada o «tierras bajas», como las llaman los huarinos, donde la vegetación se presenta muy diferente y la agricultura se dedica principalmente al trigo, al maíz y sobre todo a los árboles frutales de tipo tropical.

Además de los recursos agrícolas, la zona presenta una riqueza mineral que ha sido explotada desde la época prehispánica y que Raimondi describió de la siguiente manera: «la provincia de Huari o Conchucos Alto es otra región del Departamento de Áncash muy rica en minerales, y si actualmente el trabajo de minas se hace en pequeña escala, esto es debido a la falta de capitales [...]. Las riquezas minerales de esta provincia son más variadas que en las demás, hallándose en su territorio no solamente minas de oro, plata y plomo, sino también riquísimos minerales de cobre, y además, molibdeno y fluoruro de calcio o espato floure» (Raimondi 1873: 535-536).

Hoy en día la vena más importante es explotada por una multinacional que genera conflictos y problemáticas locales muy fuertes, además de producir una inflación de los precios de los alimentos básicos considerada totalmente insostenible para la

---

1 Véase también Marlon 1992.

2 «[…] lo que ha originado que los villorrios de las partes altas del valle sean los sitios de constante residencia es el cuidado continuo que requieren los rebaños de alpacas» (Webster [1983] 2005: 107).

población local[3]. Aunque el modelo de «minería moderna»[4] no debería provocar grandes interrelaciones entre los pueblos y la minería, la impresión de la gente del pueblo de San Marcos es completamente opuesta.

De hecho, en el distrito de San Marcos, entre Huari y Chavín, en la Provincia de Huari, se encuentra una de las grandes compañías extractivas que explotan las riquezas mineras del suelo peruano, gracias a apoyos gubernativos que favorecen la extracción. Esta explotación no ha producido grandes beneficios para las comunidades locales auna cuando parte de la impuesta del canon minero empezó a ser distribuida a los gobiernos regionales que deben gastarla mediante proyectos de infraestructuras y de desarrollo[5]. Esta compañía, que explota un yacimiento polimetálico, sobre todo de cobre y zinc, se llama Compañía Minera Antamina, y constituye un proyecto minero iniciado en 1996, sobre una mina muy conocida pero casi nunca explotada anteriormente. El producto extraído es exportado directamente al extranjero mediante conductos subterráneos que van desde la sierra hacia los puertos navales costeros. Actualmente, Antamina

---

[3] Sobre una disertación profundizada del impacto de Antamina en la zona véase Salas 2002 y 2009.

[4] Sobre una disertación entre minería tradicional y moderna véase McMahon - Remy 2001.

[5] El impacto del canon minero en la provincia de Huari es una cuestion muy larga, que necesitaría un trato específico, lo cual se está volviendo evidente en los últimos dos años (2007-2008).

El canon minero equivale al 50% del total de ingresos y rentas obtenidos por el Estado peruano en la actividad minera, por el aprovechamiento de los recursos minerales, metálicos y no metálicos. El canon está previsto en el artículo 77° de la Constitución Política. Lo regulan la Ley del Canon (N° 27506) —promulgada en julio del 2001— y sus modificatorias. Lo rigen también su Reglamento, aprobado vía Decreto Supremo N° 005-2002-EF en enero del 2002, y sus modificatorias.

Sobre la base de las nuevas leyes de descentralización llevadas a cabo por el último gobierno de Alan García, el departamento de Áncash ha pasado de recibir S/. 19 millones, por transferencias de canon minero en el año 2002, a recibir S/. 1 319 millones el 2008, lo que suma un total de S/. 3475 millones (970 300 €) en los últimos siete años (CAD 2008). «El año 2008 el Gobierno Regional del Departamento de Áncash y los Gobiernos Locales recibieron S/. 1319 millones de canon minero. De este total, S/. 330 millones se asignaron al Gobierno Regional de Áncash y S/. 899 millones a los Gobiernos Locales. Del monto asignado al Gobierno Regional, S/. 66 millones corresponden a las dos universidades públicas del departamento de Áncash: Universidad Nacional del Santa (S/. 33 millones) y la Universidad Santiago Antúnez de Mayolo (S/. 33 millones)» (CAD 2008: 4)

«De acuerdo con la Ley de Presupuesto del Sector Público para el año fiscal 2008, Ley N° 29142, el presupuesto público asignado a las autoridades locales de Áncash (esto es, al gobierno regional, los municipios provinciales y distritales) asciende a S/. 1 916 428 949. […]. La provincia de Huari recibirá el mayor monto de presupuesto por habitante contemplado para el año 2008, S/. 7191 por habitante. […]. Las municipalidades que recibirán mayor monto por presupuesto público el 2008 son: Municipalidad Distrital de San Marcos (S/. 139 898 912), Municipalidad Provincial de Santa-Chimbote (S/. 108 022 223), Municipalidad Distrital de Independencia (S/. 47 805 033) y Municipalidad Provincial de Huari (S/. 42 977 829)» (CAD 2008).

es una de las compañías más grandes en tratamiento de minerales polimetálicos a nivel mundial. Cuenta con un mineroducto de 302 kilómetros que va desde la quebrada Antamina, donde se procede a la explotación y a la elaboración del producto, hasta el puerto de Punta Lobitos, Huarmey. El proyecto minero ha producido un impacto tanto a nivel ecológico como a nivel socio-económico[6] y cultural. Sin embargo, a pesar de las complacencias por parte del gobierno de Fujimori y del gobierno de Toledo, hace seis años la compañía ha sido fuertemente 'multada' por haber gastado menos de lo previsto por contrato en su compromiso de inversión, durante el proceso de construcción de la mina, y el dinero ha sido invertido por el Estado para arreglar y asfaltar la carretera que comunica a Huaraz con Huari (Salas 2009).

Sin entrar en el mérito del impacto socio-cultural, mencionamos solo que la presencia de la minería a larga escala y la explotación extranjera han generado cambios muy significativos en el distrito de San Marcos, y a su vez la pérdida de muchas áreas de pastos naturales y cultivables sin una adecuada política de recompensa para los campesinos del área (Salas 2004 y 2009). La presencia de Antamina ha producido —o modificado— una tradición oral que reconstruye la relación entre los habitantes del área y la mina, añadiendo en las historias la presencia de los extranjeros «misteriosos» que a menudo se describen como «comedores de hombres». Cuentan que estos llegan en las casas para recoger hombres jóvenes al fin de ofrendarlos a la mina que, sobre todo al inicio de la explotación, consideraban muy «molesta» con los extranjeros.

Antamina —generalmente a través de juicios negativos— está constantemente presente en la boca de los conchuquinos, conjuntamente con otra realidad que ha monopolizado sobre todo a las provincias ubicadas al norte respecto a la provincia de Huari: la misión religiosa italiana Operación Mato Grosso (OMG). Teniendo Chacas, capital de la provincia de Asunción, como cuartel general

---

6 En 2006, durante las elecciones regionales, la presencia de Antamina en la provincia de Huari ha cambiado totalmente el acercamiento a la política. La presencia del canon minero en las regiones, muy alto en estos distritos, ha procurado un florecer de candidatos, no solo al sillón provincial, sino también a los varios distritos, que probablemente no se presentan «por amor a su pueblo» sino conscientes que la torta en juego es muy importante ahora. Además todo esto ha sido probablemente origen de problemas, fraudes electorales y violencias que se han manifestado durante el día de las elecciones y en toda la semana siguiente, que no han permitido un normal desarrollo de las actividades electorales. Eventos que han llevado a la encarcelación de varias personas, entre las cuales se encuentran también dos de los candidatos a la alcaldía de Huari, por haber causado y gestionado la quema de los locales de la Onpe regional, de todos sus materiales y por otras violencias ocurridas en el pueblo.

de la misión, donde el estilo italiano reina por doquier, desde las casas hasta la iglesia principal, los «misioneros» se han movido en toda el área serrana del Perú; se ha constituido así en un fuerte poder «informal» también en la costa y sobre todo en la capital, no solo a nivel religioso sino también a nivel político y cultural. La OMG ha nacido, como dice el mismo nombre, en el Mato Grosso brasileño en los años sesenta, desde donde se ha movido hacia la sierra andina. Hoy en día el Perú representa la primera área de expansión con aproximadamente 35 casas-misiones en otros tantos pueblos y ciudades, y está presente también en Bolivia y Ecuador. Esta acción misionera es muy fuerte no solo desde el punto de vista religioso, sino sobre todo bajo el aspecto cultural y educativo, porque se inspira en la regla de Don Bosco, padre educador por excelencia, con el fin principal de fundar escuelas e institutos secundarios donde, mediante la educación a un trabajo, se enseñan los principios de la regla salesiana. La Operación Mato Grosso ha tenido y tiene todavía un impacto muy fuerte sobre las poblaciones de la sierra de Áncash, inclusive en áreas donde la misión no se encuentra físicamente, como en la provincia de Huari. La influencia de los activistas de la organización se ha insertado muy adentro en la cultura y las tradiciones locales, a veces con urgencia de cambiarlas. Esta 'intrusión' en la vida cotidiana y en las expresiones culturales no ha sido muy bien juzgada por muchos habitantes, sobretodo en Huari, que aunque reconocen que la Operación ha llevado de alguna forma trabajo y desarrollo, no toleran imposiciones en la forma de vivir impuestas por «extranjeros».

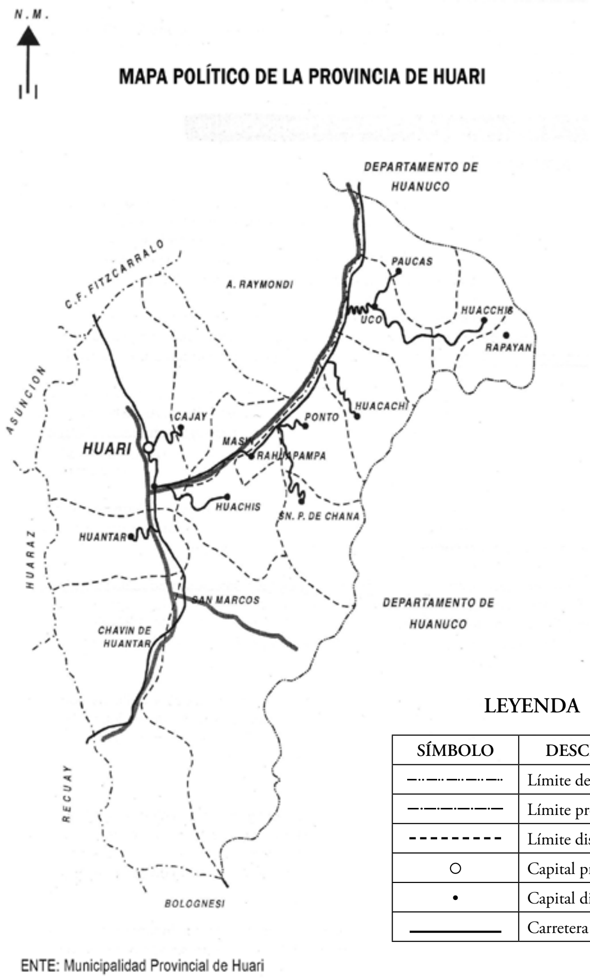
El Callejón de Conchucos es, a pesar de sus naturales barreras geográficas con respecto a la costa, o quizá por estas, un lugar tocado directamente por realidades ajenas a la zona mediante la minería y las misiones religiosas. Sin considerar por supuesto la migración entre la sierra y la costa, que sigue siendo un 'medio' importante para mantener a la provincia en conexión con la capital[7]. Sin embargo, difícilmente de otra forma llegan a Huari o a los pueblos aledaños —si no es Chavín para visitar las ruinas arqueológicas— personas que no son del lugar o no tengan parientes o intereses específicos en la zona.

[7] En el último año, la migración entre Huari y Lima ha visto una inversión de ruta, pues gracias a los fondos del canon minero se está desarrollando una movilidad de la economía local nunca antes vista, no solo a nivel de puestos de trabajo en las construciones de obras de infraestructura, sino en el área de servicios y consultoría a las mismas oficinas de la Municipalidad Provincial.

Dos comunidades campesinas y una cabecera provincial

Las labores etnográficas que son la base de este trabajo se han desarrollado durante cinco temporadas, de tres o cuatro meses cada una, entre 2002 y 2006. El trabajo de campo tuvo como centros de las investigaciones no solo la ciudad de Huari, sino también dos comunidades rurales aledañas a la cabecera provincial: San Juan de Yacya y San Bartolomé de Acopalca, a una hora y media y a una media hora de camino de Huari, respectivamente.

Huari es la capital de la Provincia de Huari (imágenes 2 y 3). Cuenta con dieciséis distritos y una superficie total de 2771 kilómetros cuadrados, y por otra parte es la cabecera del distrito que toma su nombre. El distrito cuenta con un total



LEYENDA

SÍMBOLO	DESCRIPCIÓN
—··—··—··—	Límite departamental
—·—·—·—	Límite provincial
- - - - - - - - -	Límite distrital
○	Capital provincial
•	Capital distrital
————	Carretera afirmada

Imagen 3. Provincia de Huari (Municipalidad Provincial de Huari).

de 9738 habitantes (INEI 2007). La ciudad de Huari se encuentra a 3149 m.s.n.m. y en ella viven aproximadamente 4800 habitantes; se divide en siete barrios: San Juan, San Bartolomé, Santa Rosa y Santísima Virgen del Rosario del Virá, localizados en el *hanabarrio* (o parte alta), El Carmen, El Milagro y Villa Cruz Jircán, que se hallan en el *hurabarrio* (o parte baja).

San Juan de Yacya (imagen 4) es una comunidad campesina, actualmente centro poblado, donde viven aproximadamente 1000 habitantes, se encuentra al sur de Huari y sus tierras comprenden diferentes áreas climáticas; la propiedad comunal se ubica entre las laderas de la Cordillera Blanca y la quebrada por donde corre el río Huari.

San Bartolomé de Acopalca (imagen 5) es también una comunidad campesina oficialmente reconocida antes de la reforma agraria y centro poblado. En ella viven aproximadamente 600 habitantes.

Las dos comunidades, ya sea a nivel cultural como a nivel económico, están vinculadas con la capital provincial, en modalidades y grados distintos. La historia de ambas comunidades está relacionada con la historia de Huari; que a su vez, probablemente, debe parte de su fundación a personas provenientes de los



Imagen 4. Vista de la plaza de Yacya desde el cerro Calvario (foto Emanuela Canghiari)



Imagen 5. Vista de Huari desde el cerro Cruzjircan (foto Sofia Venturoli)



Imagen 6. Vista de Acopalca desde el camino a Purhuay (foto Sofia Venturoli)

asentamientos de Yacya y Acopalca. A lo largo de la exposición veremos cuáles son las formas en que se manifiestan estos vínculos y de qué naturaleza son estas relaciones.

Huari y las comunidades campesinas de su provincia son áreas bilingües, donde se habla el quechua regional[8] y el castellano. Las áreas rurales presentan por supuesto un uso mucho más continuo y cotidiano del quechua; varias personas todavía no hablan castellano sobre todo entre los ancianos y los niños en edad preescolar. En Huari, el uso del quechua se vincula con momentos y lugares específicos relacionados, por ejemplo, a las fiestas tradicionales, los momentos familiares y la preparación de la comida.

La provincia de Huari, así como casi todas las provincias de Conchucos, está bastante vinculada a la capital del departamento, Huaraz. Las relaciones con la capital se manifiestan en asuntos económicos, políticos y también socio-culturales. La dependencia de la capital se refleja en la llegada de los camiones que abastecen el mercado central de Huari el domingo: cualquier producto llega a Huari desde todo el Perú pasando por Huaraz. Los jóvenes huarinos de clase medio-alta suelen pasar el fin de semana en Huaraz, en casa de amigos o parientes. Igualmente, también la mayoría de habitantes de los pueblos rurales tienen vínculos parentales con huaracinos. Huaraz, con alrededor de 50 000 habitantes, hospedando la universidad, la sede del gobierno regional y un gran hospital, representa el centro más cercano de desarrollo económico y cultural. A menudo Huaraz constituye la primera etapa de migración hacia la costa, aunque numerosos e imprescindibles son los contactos directos con Lima[9].

En los primeros años del siglo XX existían solo cuatros familias «decentes» en Huari, como me cuenta Petronila, la 'muchacha' de noventa y cuatro años que todavía cuida la casa abandonada de la familia Pretel. Estas cuatro familias, los Angulo, los Arana, los Pretel Vidal y los Arribasplata[10], poseían todas las tierras que más o menos ahora constituyen la provincia de Huari, «todo el resto era gente plebe». En esta gran casa colonial, un poco decadente y casi totalmente

[8] No es claro todavía, por falta de estudios, si esta área se ha encontrado, en época preinca, en la zona de habla culle que comprendía áreas de Conchucos que se encuentran más al norte, como la provincia de Pallasca (véase nota 26 en el capítulo II).

[9] Véase Venturoli 2009.

[10] Como otros informantes siempre hablan de cuatro familias, pero a veces algunos apellidos cambian, consideramos no tanto la historicidad de los nombres y de los hechos, sino la importancia del modo de interpretar el pasado y algunos momentos focales en la historia de Huari, que coinciden en la mayoría de los testimonios, aunque siempre se presentan bajo diferentes formas.

vacía, doña Petronila se ha quedado a cuidar lo que subsiste de las propiedades de la familia Pretel. En las cajas y en los aparadores todavía se guardan algunas cerámicas de las primeras décadas del siglo XX, tazas o platos que la señora Petronila saca solo para limpiarlos una vez al año porque «quizá los dueños podrían regresar y los necesitarán». Eran 'españoles', me confirma doña Petronila, y tenían grandes propiedades que la reforma agraria tocó solo en partes:

> A la gente, a los peones le dieron solo la puna, y parte de esa, las tierras bajas, con los frutales y el molino se quedaron a los propietarios, todo lo que ahora es el parque y de allá más arriba toda esa área era la casa de doña Carmen Angulo, la matrona de Huari le decían, pero con la reforma empezaron a expropiar para construir las escuelas, y todo cambió. La gente cambió, todos se mezclaron y ahora ya no se sabe quiénes son. Doña Arana, esposa del hermano de Carmen Angulo, puso listones negros a sus perros, e hizo doblar la campana de la iglesia porque su hijo se había casado con una mujer que no le convenía, hizo tocar la campana como si su hijo se hubiera muerto (Petronila, Huari, 2004).

La reforma agraria de 1969[11] fue recibida de manera diferente en diferentes pueblos y comunidades. Especialmente en Acopalca y en Huari, varias personas me comentaron que fue muy mal realizada porque las mejores tierras se quedaron con los propietarios y porque no dieron a los campesinos la ayuda necesaria para desplegar el trabajo; se quedaron solos, sin herramientas, sin capital y sin preparación que anteriormente provenía de los propietarios.

> La gente no había sido preparada. Cómo lloraban cuando sus patrones se fueron. Recibieron una cantidad de tierra y no sabían que hacer, se perdieron los cultivos, con las manos cruzadas se quedaron y los dueños se fueron a otros sitios. Cambió socialmente el pueblo, cada uno hablaba de tener, pero económicamente peor. Ahora los peones hablaron socialmente, antes andaban agachados y ahora empezaron a enderezarse porque ya no me van a explotar. Antes, todos tenían para comer, dependiendo de las costumbres del dueño, inclusive algunos dueños educaban; con la reforma ni educación ni comida, los que tenían cabeza baja se levantaron diciendo ya tengo mi terreno, pero no produce. No prepararon a la gente. Una vez expropiados los terrenos, toma tu terreno y se fueron (Ricardo, Huari, 2004).

---

[11] El general Juan Velasco Alvarado lideró la junta militar que tomó el poder en el gobierno peruano en 1968. En 1969 su gobierno promulgó la reforma agraria para desmantelar los latifundios y distribuir la tierra entre los campesinos. Aunque restituyó en parte la tierra a los que la cultivaban, la reforma agraria en el Perú tuvo varios problemas, pues no fue homogénea y no dotó de herramientas ni capacitación a los nuevos propietarios.

En cambio, en Yacya se recuerda como un momento importante para la comunidad y de gran esperanza de cambio, aunque como veremos la titulación de los terrenos de la comunidad ocurre mucho antes (véase cap. IV).

En los años cincuenta del siglo pasado llegó a Huari la carretera que puso en comunicación con el otro lado del mundo, el Callejón de Huaylas al oeste de la Cordillera Blanca, a través de la construcción del túnel de Cahuish. Hasta ese momento la única manera de llegar de Huari a Huaraz, y de allá a la costa, era atravesar la Cordillera caminando mediante uno de los pasos que se utilizaban desde la época prehispánica[12]. Normalmente, la gente recorría esta ruta dos veces al año para llegar al mercado de Huaraz y vender o cambiar productos agropecuarios. Sobre todo, eran los propietarios de las fincas grandes que producían queso, mantequilla y cereales en grandes cantidades, quienes necesaria y periódicamente hacían el traslado con caballos, y enviaban a Huaraz parte de los frutos de sus haciendas para poder disponer de dinero. En el ámbito de los estratos campesinos de la población era normal moverse hacia el este de la región, hacia las nombradas tierras bajas, es decir, en dirección opuesta a la Cordillera Blanca, hasta las provincias de Huánuco y Humalíes, para cambiar productos o cambiar las ollas fabricadas en Yacya y Acopalca con bienes alimenticios y con coca.

En la misma época llegó a Huari por primera vez la luz eléctrica. El primero de enero de 1950 se inauguró la hidroeléctrica de Huayoychaca, la cual se utilizaba solo para las necesidades públicas y que funcionó hasta los años setenta, período en el cual la luz era abastecida por un grupo a gasóleo capaz de prestar un servicio limitado que duraba desde las 6:00 de la tarde hasta las 10:00 de la noche. Solo a finales de 1993 la energía eléctrica se convirtió en un servicio continuo cuando, después de varios problemas con la compañía constructora, se terminó la planta hidroeléctrica de la catarata de María Jiray, ubicada más arriba de Acopalca. El cumplimiento de los trabajos llegó a su conclusión solo gracias a faenas voluntarias organizadas por los huarinos, «una vez que fueron echados los de la compañía constructora» (Ricardo, Huari, 2003). La planta hoy en día ha sido potenciada y en 2005 se logró llevar la luz eléctrica a muchas comunidades del distrito que todavía no la poseían.

Siempre en los años cincuenta se inauguró en Huari la primera fuente de agua potable fácilmente accesible a todos, la Paqcha. Instalada de modo que las aguas discurren desde la boca de una cabeza clava estilo chavín, canceló casi totalmente

---

[12] Véase Ibarra Asencio 2003 y Orsini 2005.

el desfile de los «aguadores», quienes, con cántaros de barro al hombro o a la espalda, transportaban todo el día el agua a los hogares (Solís Benites 2001). La red hídrica en las casas se terminó solo entre 1996 y 1997 utilizando el agua de la laguna de Purhuay que se encuentra más arriba de Acopalca.

La radio y la televisión llegaron a las casas de los huarinos casi antes que el agua: en los primeros años de los noventa la ciudad ya tenía dos emisoras de radio, una municipal y una de la prelatura. Entre los años 1996 y 1998 la Estación Televisiva de la Municipalidad de Huari crea y edita los primeros programas televisivos locales.

Los años setenta son una etapa muy importante que marca profundamente al pueblo en su época moderna: se produce el terremoto que destruye casi la totalidad de la ciudad de Huaraz y, aunque de manera menos intensa, llega hasta Conchucos y causa daños considerables[13]. En Huari y en Yacya se dañan las iglesias coloniales, importantes símbolos de identidad para ambos pueblos. Las iglesias forman parte del mito de fundación de las dos ciudades y, como veremos, se colocan en el mito como razón intrínseca a la existencia de los dos pueblos. Después del terremoto, en Huari, el obispo de la época piensa que sea necesaria una iglesia moderna que represente la importancia de su prelatura; así, en vez de restaurar y mantener las características antiguas, se construye la nueva iglesia sobre la base de un diseño completamente moderno que representa para los huarinos algo de desconocido, que con fatiga incorporan en su cotidianidad[14]. En Yacya, en cambio, todavía se ven las ruinas de la antigua iglesia que el mito cuenta haber sido construida por María Jiray, la heroína fundadora del pueblo, y por las hijas, las cuales se dice fueron enterradas en los cimientos para fortificar la estructura. Los habitantes todavía enseñan la iglesia a los forasteros como punto focal del pueblo, lugar de memoria y de apropiación de su identidad guardada en el territorio y actualizada a través de la tradición oral, aun cuando a su lado haya sido construida otra iglesia que respeta los cánones preexistentes.

[13] En Huaraz, el terremoto fue dramático y dejó en la población un fuerte trauma que cambió la ciudad no solo físicamente sino social y económicamente, los huaracinos hablan aún hoy de un antes y un después del terremoto al referirse a la historia y los cambios de su ciudad (véase Bode 1977 y Babb 1998).

[14] La prelatura de Huari, que comprende ventiún parroquias en ocho provincias de Conchucos, mantiene un poder muy fuerte sobre la provincia y puede disponer de fundos muy vastos, que son utilizados a través de Caritas mediante varios proyectos, sobre todo en el área rural. Para profundizar véase Mejía y Vargas 1997.

Qué cosa...

Como mencionamos, los trabajos etnográficos se han desarrollado siguiendo tres 'campos': Huari y las dos comunidades, Acopalca y Yacya. La elección del lugar cayó sobre Huari por su particular posición, no solo geográfica sino también simbólica en relación con las comunidades rurales[15] Yacya y Acopalca, las cuales, por razones distintas, representan interesantes casos de estudio. Uno de los enfoques principales de este trabajo es la relación entre el hombre y su territorio. La temática será analizada desde tres puntos de observación que representan tres realidades diferentes que al mismo tiempo se complementan: la cabecera provincial y dos comunidades rurales. Lo que nos interesa, de hecho, es destacar cómo las estructuras principales que regulan la vida social, cultural y económica de estos tres pueblos se asientan en la estrecha relación con el territorio y por otra parte están 'inscritas' en el territorio mismo. Sin embargo, esta temática quiere ser comprendida no solo en su marco contingente y actual, sino también en un acercamiento dinámico y procesual que considere los cambios producidos en el tiempo y los que en este momento se están desarrollando, cambios que deben su ocurrencia a las relaciones y a las influencias internas y externas que se engendran y se reformulan en las relaciones entre Huari y las dos comunidades. El objetivo es producir una descripción de las representaciones y de las interpretaciones que los habitantes de la provincia de Huari promueven de estos cambios y cómo los insertan en el ámbito temporal y espacial: el vínculo con el pasado y la relación con el territorio, produciendo además un análisis de los significados y de los orígenes de estas representaciones e interpretaciones.

Hablar de relación entre el hombre y su territorio significa enfrentar una larga serie de temáticas y problemáticas que necesitan diferentes aproximaciones metodológicas que representen distintas caras del mismo concepto. Varios son los contextos a considerar: el ámbito social involucra el análisis de los espacios y su manera de usarlos —como las divisiones en barrios de una ciudad, las relaciones entre las partes y los significados sociales y culturales de pertenencia que las divisiones ponen en juego—. El ámbito económico toma en consideración las técnicas de explotación del territorio, las relaciones socio-económicas que se establecen en la división del mismo, las dinámicas de acceso a la tierra, la gestión de la propiedad y el estudio de los equilibrios sociales o de los conflictos que surgen en función de la manera en que se manejan los recursos. La esfera cultural necesita una

[15] Además de los vínculos establecidos el año precedente con la familia Ibarra Asencios muy importantes para empezar el trabajo de campo.

investigación sobre las simbologías y las funciones del vínculo entre el hombre y su territorio, por un lado considerado como ambiente vital explotado disfrutado por el hombre; por otro lado como paisaje natural físicamente lejano, objeto de construcciones semánticas. El ambiente vital y el paisaje se vuelven herramientas fundamentales y vehículos de identidad de grupo o individual, además de instrumentos de sustento de la tradición oral. Consideramos dentro de esta última esfera el ámbito religioso que se define sobre la base de las expresiones rituales relacionadas con el territorio y en la individualización de elementos físicos que, sacralizados, asumen la función de intermediarios en la celebración del pasado y en su reformulación .

El territorio —indica Cosgrove— debe ser juzgado como lugar para vivir y trabajar en los términos de quien efectivamente allí trabaja y vive. Todos los paisajes son simbólicos, ellos «expresan un deseo persistente de rehacer la tierra a imagen de un edén», y sufren una mutación en el momento en que se vuelven expresión de la sociedad, ellos mismos producen pues historia en el tiempo (Cosgrove 1990: 51)[16].

El paisaje como texto

El territorio asume el papel de referente fundamental de los mecanismos de mediación entre el pasado y presente y de gestión de la memoria. Las prácticas mediante las cuales se ponen en acto estos mecanismos involucran el territorio, tanto a nivel práctico como a nivel simbólico, siguiendo la trama de algunos elementos mnemónicos reconocibles. El hecho de que el ser humano viva en y de un territorio significa que el paisaje se modifica continuamente. El hombre percibe e interactúa con el territorio continuamente, aun solo mediante los cinco sentidos. En la necesaria interacción con el territorio, el hombre lo ha signado dejando en los siglos huellas de su pasaje[17]. En el momento en que el hombre empieza a simbolizar su mundo, inscribe en el territorio textos creados y usados por el grupo, más allá de la invención de signos con los cuales pueda expresarlos. El lenguaje del territorio puede ser hablado, escrito, leído y también imaginado. Interactuar con el territorio significa aprender y también enseñar a conocer el mundo, expresando ideas e influenciando a los demás. Mediante la participación

---

[16] Traducción propia.

[17] «The language of landscape is our native language. Landscape was the original dwelling; human evolved among plants and animals, under the sky, upon the earth, near water. Landscape is pragmatic, poetic, rhetorical, and polemical. Landscape is scene and witness of life, cultivated fields, construction, carrier of meaning. It is language» (Whiston Spirn 1988: 15).

en un mismo ambiente vital, los seres humanos comparten experiencias y conocimientos que son trasmitidos a las futuras generaciones, pues la modificación procurada al territorio para la creación de un ambiente vital define una serie de valores, creencias, tradiciones, habilidades y competencias necesarias al crecimiento y al sustento del grupo humano.

Diferentes poblaciones usan el territorio de manera diferente; sin embargo, cada cultura actúa en el territorio y lo modifica, imprimiéndose a sí misma y a su forma de ser en el ambiente elegido, 'inscribiéndolo' por medio de los conocimientos tecnológicos, artísticos y culturales. El territorio nunca es *locus* inerte: los pueblos lo ocupan, lo elaboran, lo manejan, lo poseen, lo disfrutan y lo utilizan para la vida. Esta acción continua sobre el territorio es parte de las manifestaciones humanas que desarrollan una identidad de grupo. Cada sociedad afirma —y reafirma— un estrecho vínculo con el territorio que ocupa: casi todos los grupos humanos se reconocen como 'sociedad' insertada en un territorio definido, actualizando e identificando el sentido de grupo a través de las huellas dejadas por las generaciones precedentes. Los grupos humanos usan el territorio de diferentes maneras, las cuales reflejan diferentes prácticas culturales y sociales, diferentes cosmologías y distintas formas de explotación económica que cambian en el espacio y en el tiempo.

Cuando hablamos de escritura en el territorio consideramos cada forma de intervención humana sobre el mismo, el territorio como ambiente construido a nivel material, simbólico y psicológico y su lectura como un texto —puesto que los 'surcos' dejados por el hombre son inteligibles como cualquier otra forma de expresión simbólica—. En el momento en que un territorio está simbolizado por el hombre, aunque esta simbolización no prevea una modificación física del territorio, hablamos de ambiente vital: es decir, un ambiente no solo idóneo o transformado para la vida humana, en sus diferentes formas, sino un territorio que da voz al continuo proceso de negociación real e imaginada que el hombre enfrenta cotidianamente. El ambiente vital representa un amplio repertorio de historia humana[18]. Esta 'librería' se mueve en el tiempo y en el espacio constantemente remodelada por la acción humana y vivificada por las relaciones sociales que en el espacio tienen su determinación física y material. La representación de

[18] «The myth of Japan's Fiji and Australia's Uluru, the folksy tales of trolls and pink flamingos on American lawns, the classical works on earth, water, and wind at Yosemite and Grand Canyon, the high art of Alhambra and Manhattan Central Park, and countless other places, ordinary and extraordinary, record the language of landscape» (Whiston Spirn 1988: 20).

las realidades sociales y culturales se refleja en la definición, en la jerarquización y en la manera de utilizar los espacios. La 'literatura' del ambiente vital involucra informaciones imprescindibles sobre la cultura que la ha generado, representa el conjunto de conocimientos de una civilidad, es la herramienta principal para la comprensión de los mecanismos socio-culturales de los grupos humanos.

Así, si se tiene presente esto, miraremos al ambiente vital como a un texto mediante el cual, y en el cual, los pueblos han grabado, y siguen grabando, su pasado y su presente. Hablamos de un texto producido por prácticas que se modifican en relación con el tiempo, el espacio y las necesidades culturales y sociales. La comprensión de ese texto está vinculada a una manera de vivir y pensar: del grupo que lo ha producido tenemos que conocer las construcciones mentales, culturales, sociales y religiosas, así como tenemos que conocer un determinado idioma y su escritura para poder comprender cualquier otro texto. Es necesario seguir con un proceso de contextualización. A través de este proceso es posible considerar e interpretar el ambiente vital como un conjunto de ideas, no solo como lugar, sino como ambiente que resulta ser expresión de las ideologías humanas que pierden la connotación abstracta y asumen significado inmediato y real, no solo como marco de las acciones humanas sino como continuidad de significados que encuentra cotejo en la sociedad que lo ha generado, a través de un proceso de renovación y reformulación.

El territorio transformado en ambiente vital se presenta como expresión de una sociedad, una comunidad, pero también como manifestación individual, concretizada en el instante en el cual se pone en acto su comprensión como forma de apropiación. Precisamente esta idea de apropiación cultural de un territorio hace factible la idea de su identificación como texto. Un texto que, como todos los otros textos, también los que están guardados en 'escrituras', no es fijo: los contenidos que lleva un ambiente vital no son inmóviles e inmutables sino sufren variaciones en relación con determinantes históricos y culturales, individuales y contingentes. El hecho de que cada individuo pueda apropiarse de este tipo de texto significa que no solo las grandes construcciones mentales, supuestamente compartidas por toda la comunidad, puedan ser inscritas y transmitidas mediante la acción humana sobre el territorio, sino que exista un nivel personal de interacción con el territorio. Ese nivel representa la cotidiana negociación del individuo, no solo material sino también simbólica que, asumiendo como base la esfera de significados y significantes pertenecientes a su sociedad, se aleja en una interpretación y en una participación más o menos única con el territorio.

> La metáfora vida-social-como-texto es fácilmente aplicable al paisaje porque también es una producción social y cultural. Pues, el paisaje posee una objetiva estabilidad similar a un texto escrito. También se aleja desde la intención de su autor original y, en términos de impacto social y psicológico y de consecuencias materiales, las distintas lecturas del paisaje tienen más importancia que cualquier intención del autor. Además el paisaje tiene su importancia más allá de la situación inicial para la cual ha sido construido, dirigiéndose a una amplia variedad de lectores (Barnes y Duncan 1999: 6)[19].

La superposición de modificaciones e intervenciones comisionadas al territorio no solo puede ser comprendida, sino también vivida y transformada continuamente, sea a un nivel individual y comunitario mediante procesos que involucran el espacio y el tiempo en modos distintos. En esta idea de texto, el tiempo y el espacio se materializan. El fluir del tiempo, y los cambios que conlleva, se inscriben en el territorio como elementos concretos. El tiempo es esencial en el momento de la comprensión e interpretación: es de hecho una de las variables que puede imprimir significados diferentes a un mismo texto, así como en un texto literario el ambiente vital puede enriquecerse de nuevos significados, nuevas referencias por cada período histórico, y a través de cada lector; así como puede ser valorizado mediante el contacto y el acercamiento con otros conceptos o fragmentos de texto. Tenemos que interpretar el ambiente vital como una colección de numerosos y diferentes elementos que marcan el territorio y que funcionan como puntos de referencia (véase cap. II.3).

Estamos considerando un modo diferente de interpretar un texto escrito, con respecto a la idea tradicional de escritura alfabética —o de escritura, aun cuando difiere de la alfabética, pero siempre sobre un soporte limitado en el cual se 'imprime' un signo que representa una idea o un sonido—. Consideramos ahora la escritura del ambiente vital como un intercambio de nociones que establecen una interacción semiótica entre personas que a su vez comparten el mismo marco cultural. Como afirma Walter D. Mignolo: «una interacción humana es una interacción semiótica si hay una comunidad y un marco común de conocimientos según el cual: (a) una persona puede producir un signo visible con el presupuesto de trasmitir un mensaje (a alguien o a sí mismo); (b) una persona percibe el signo visible y lo interpreta como un signo producido con el propósito de transmitir un mensaje; y (c) esa persona atribuye a ese signo visible un significado» (Mignolo 1996: 229)[20]. Además, hay que considerar que la lectura del ambiente vital

---

[19] Traducción propia.

[20] Traducción propia.

no está vinculada a la lectura de la palabra, la cual pierde su imprescindible vínculo con el conocimiento, sino a una lectura y escritura del mundo y de la cultura. La escritura del territorio involucra la grabación de ideas y no de un idioma, lo que se reproduce no son las palabras o las representaciones del acontecimiento sino el acontecimiento en sí, es una escritura conceptual: «podemos definir la escritura generalmente como la comunicación de ideas especificas en un modo convencional mediante signos visibles y permanentes» (Hill Boone 1996: 15)[21].

La lectura del proceso

El ámbito de la relación entre el hombre y su territorio será el lente con el cual trabajaremos. Este lente estará también dirigido hacia el pasado, ya que otro enfoque substancial de la pesquisa será el proceso de cambio que los contextos mencionados anteriormente han producido en el tiempo.

Los documentos que utilizaremos para acceder a la lectura del proceso proceden de los archivos departamentales de Huaraz[22] y Huánuco, el Archivo Arzobispal de Lima, el Archivo de la Nación y la Biblioteca Nacional de Lima. Los documentos fueron elegidos sobre la base de la necesidad de reconstruir la situación histórica del área, no solo desde el punto de vista de la secuencia de acontecimientos sino también desde el manejo del pensamiento cultural. Los documentos religiosos son sobre todo verbales de procesos contra idolatrías locales, fechados entre los siglos XVII y XVIII. Estos documentos evidencian una interesante gestión, consciente e inconsciente, de la relación establecida entre los hombres y algunos lugares considerados sagrados. La conjugación de los documentos y de los datos etnográficos permite subrayar la continuidad, por un lado, y los cambios, por otro, de las prácticas socio-culturales puestas en acto en el territorio, además de las prácticas rituales que identifican un vínculo religioso muy estrecho y definido sobre la base de modelos prehispánicos y españoles. En los escritos burocráticos se han registrado a lo largo de los siglos algunos acontecimientos que se relacionan con una determinada comunidad: nacimientos, muertes, compra-venta de terrenos, causas legales, matrimonios y censos de la población. Entre estos, las Visitas pastorales han sido fundamentales para la comprensión de la situación de la población y su ubicación en la primera época de la colonia.

[21] Traducción propia.

[22] Lástima que el Archivo de Huaraz haya sufrido tantas pérdidas en el terremoto de los años setenta.

Dos manuscritos han sido de particular interés para el presente estudio, a los cuales hemos tenido acceso a lo largo del trabajo de campo en las comunidades de Yacya y de Acopalca. Los manuscritos están respectivamente fechados en 1623 y 1761, custodiados por las juntas directivas de las comunidades. Se trata de dos documentos que atestan la propiedad de la tierra por parte de la comunidad y los límites de la misma: son los llamados Títulos de la Tierra o Títulos Madre. Ambos manuscritos registran de manera sistemática los hitos que señalan los confines de las tierras comunales, indicando los topónimos quechua[23]. El contenido de los Títulos resulta importante desde diferentes puntos de vista (que se analizarán a lo largo de la exposición); sin embargo, lo que parece evidente a simple vista es la importancia del vínculo entre el hombre conchuquino y su territorio; y la urgencia de definir la propiedad y su presencia en este mediante el nombramiento y la individuación en el mismo territorio de aquellos lugares significativos que se transforman en *landmarks* (véase los capítulos II, III, V) en los cuales se inscribe la vida de los habitantes del área.

En la región de Conchucos, el vínculo que el hombre establece con su territorio se define como diálogo puesto en acto mediante gestos rituales y acciones cotidianas. En la cosmovisión de Conchucos, el territorio asume un papel esencial como elemento vivo que interactúa cotidianamente con las acciones (cfr. capítulo V) y en las elecciones de sus habitantes. El territorio y específicamente algunos elementos del mismo resultan componentes esenciales de la unidad cultural de un grupo. En la época prehispánica, el pertenecer a un grupo étnico o a una entidad política se basaba en un estrecho vínculo con el espacio ocupado y en particular con algunos elementos del paisaje percibidos como sagrados —a menudo porque eran identificados con los héroes fundadores de la comunidad—. Los vínculos con la tierra expresan, hasta hoy en día, esta estrecha relación con el pasado y son necesarios en el proceso de reconocimiento de un individuo como perteneciente a un grupo específico. En el análisis del diálogo entre el hombre y su territorio que se manifiesta en los pueblos de la provincia de Huari, a varios niveles interdependiente entre ellos, se puede leer un proceso de reformulación continua del lazo con la tierra, no solo basado en necesidades económicas sino como elemento

[23] Nos hemos basado en los Títulos de la Tierra para el análisis de algunas temáticas a lo largo de la exposición; sin embargo, se necesita un trabajo mucho más extenso, dedicado específicamente a estos, a través de una ayuda proporcionada por las autoridades de las comunidades y de un recorrido en el territorio, utilizando instrumentaciones adecuadas, para el relieve de los linderos que son indicados y para la constatación sistemática de su valencia y de sus mutaciones. Este trabajo se proyecta para las próximas investigaciones, en el marco del proyecto Antonio Raimondi, coadyuvadas por la presencia de los arqueólogos y de los topógrafos.

principal de la vida cultural de la comunidad. Este vínculo, como veremos, parece permitir un movimiento, un cambio continuo y necesario de las categorías sociales y culturales de estas colectividades, sin que ocurra una pérdida de puntos de referencia. El territorio asume esa función de lugar de la memoria y permite la renovación sin el olvido. El vínculo entre memoria y territorio se expresa en los contenidos de la tradición oral, simbolizados e identificados en el territorio. Esto permite construir una identidad a partir de un proceso de cambio que siempre existe y que se desenvuelve en los contenidos de la tradición oral que, sin embargo, logra materializarse en el territorio, lo cual permite por un lado una cierta fijeza, pero por otro mantiene la manejabilidad de la tradición oral.

... Y cómo

Los ámbitos temáticos aquí resumidos serán indagados a través de un análisis comparativo que presentará una visión doble. Por un lado, la realidad expresada por la capital provincial; por otro lado, el escenario de las comunidades rurales que, a pesar de encontrarse solo a una hora u hora y media de camino de Huari, presentan escenarios socio-culturales muy diferentes, debido a causas históricas y contextos contingentes. La presencia de tres realidades por un lado muy diferentes, y por otro muy semejantes y relacionadas, permite la individuación del objeto de análisis de manera más clara. Es decir, la posibilidad de comparar tres realidades originarias de una misma matriz cultural, ambiental e histórica, nos da la posibilidad de utilizar el método comparativo de una manera muy eficiente. Como afirma Marshal Sahlins, citando a Locke, para conocer las cosas es necesario relacionarlas con otras: conocemos las características y peculiaridades de cada cosa solo a través de su interdependencia con otras. Aun cuando sean absolutos y completos, los objetos que percibimos son siempre «contenedores de otros elementos de la Naturaleza» (Sahlins 2000: 474)[24]. Las cualidades, las acciones y los poderes de distinción de los objetos se deben a algo que prescinde de ellos; eso conlleva a que la objetividad de los objetos se constituya humanamente, es decir, desde una elección históricamente relativa y de una valuación simbólica de algunos entre los muchos referentes concretos posibles (Sahlins 2000: 475).

El análisis en conjunto y en simultáneo de las tres situaciones resulta muy útil bajo dos puntos de vista: por un lado, para delinear la situación social, económica y cultural diferente entre el centro provincial y las comunidades rurales,

[24] Traducción propia.

a pesar de la cercanía geográfica. Por otro lado, para reconstruir un proceso histórico de cambios y desarrollos en el cual conviven realidades, en algunos aspectos, muy relacionadas. Este tipo de perspectiva permite un acercamiento comparativo que evidencie las interconexiones entre las distintas realidades, y cómo estas conexiones han evolucionado en el tiempo y de qué manera han influenciado el desarrollo de los tres pueblos. Comparando los datos procedentes de las distintas realidades es posible realizar un examen de las transformaciones de las relaciones entre los pueblos y analizar el proceso de las estructuras de cada uno en el tiempo y en el espacio, manteniendo siempre el lente sobre las tres realidades. Pues realizaremos un análisis ampliado a varias situaciones que conjuga y articula tres planos complementarios que serán aproximados para lograr la comprensión de los datos a un nivel más extenso, que nos llevará a una idea de cultura más cercana a la idea de proceso que de entidad absolutamente uniforme. «Cuando observamos un río desde lejos, aparece como una línea azul que atraviesa el paisaje; algo que posee una sugestiva inmovilidad. Sin embargo, al mismo tiempo 'nunca nos bañamos dos veces en el mismo río', porque sigue corriendo, solo de esa manera mantiene su continuidad en el tiempo» (Hannerz 1992)[25]. Así ocurre también para la cultura: aun cuando percibimos sus categorías, estas son enteramente dependientes de un proceso continuo.

Podríamos considerar los tres campos de investigación en una complementariedad/oposición entre rural y urbanizado (aunque de manera limitada) representada respectivamente por las dos comunidades campesinas y Huari. Sin embargo, hay que considerar que también las dos comunidades presentan diferencias notables entre ellas mismas, que en algunos casos proceden desde la época colonial: es posible que el momento de la fundación española de las comunidades haya marcado el proceso de desarrollo determinando, sobre todo a nivel socio-económico, dos caminos distintos.

En diferentes partes del Perú y no solo en Conchucos, muy real y contingente es la presencia de comunidades rurales, cuya economía y vida giran alrededor de un centro más grande, más desarrollado económica y tecnológicamente y más sujeto a influencias externas. Normalmente, estas situaciones se muestran de manera continua desde la época colonial, y presentan dependencia mutua entre las realidades, a pesar de los cambios y de las modificaciones socio-culturales (véase Arguedas 1975). Hablamos de dependencia mutua entre realidades diferentes y complementarias porque estas situaciones varias veces

[25] Traducción propia.

presentan —como en nuestro caso— un escenario en el cual el desarrollo, y además la fundación y la construcción del centro más grande, se debe, en parte, a las relaciones con las comunidades, que normalmente son de fundación más antigua, tal vez prehispánica, con respecto al centro. Pues ocurre que la fundación del centro más grande depende de una reducción española que posiblemente ha sido creada por gente procedente de los asentamientos antiguos en los alrededores (véase cap. II y III).

Sin embargo, las relaciones no se refieren solo a épocas pasadas, sino también se manifiestan hoy en día de manera muy clara bajo diferentes aspectos y en varios ámbitos: religioso, cultural, social y económico. Esta inter-dependencia se expresa y se percibe a nivel consciente e inconsciente tanto en Huari como en Yacya y Acopalca: se manifiesta en las celebraciones de las fiestas patronales; en el mito de origen; en la concepción de una escala social que involucra los tres pueblos (incluyendo Lima, con la cual todos los pueblos mantienen un vinculo simbólico y real muy fuerte) y los pone en relación entre ellos; en las relaciones entre las autoridades locales; en las palabras cotidianas de la gente; etcétera. Veremos en adelante cuánto los habitantes consideran a los tres pueblos vinculados y qué consecuencias surgen de esta situación.

Nos parece interesante estudiar las comunidades andinas, y cualquier realidad social, como sistemas de relaciones que están sujetas tanto a influencias externas como internas, siendo ellas también actores principales en el medio de un conjunto de relaciones. Por otro lado tomamos «en cuenta a su cultura, especialmente en lo que concierne a las representaciones colectivas que tienen los campesinos acerca de estas relaciones» (Ossio 1980: 9). Este acercamiento busca analizar y alumbrar las dinámicas, las intensidades, las motivaciones, las transformaciones de las relaciones entre los diferentes actores sociales a varios niveles, permite comprender la complejidad de lo real y sus transformaciones. Las relaciones deben ser consideradas internamente y externamente, las que se desarrollan dentro de un grupo, y aquellas entre un grupo y otros; a nivel individual y a nivel de instituciones.

El pasado prehispánico, por lo que se conoce, resulta importante en la reconstrucción diacrónica de conceptos culturales, y de procesos socio-económicos, aunque por supuesto no puede ser considerado el objetivo del análisis antropológico. Sin embargo, estamos en el campo, en el siglo XXI, para buscar alcanzar lo que son los procesos presentes y además lo que serán las tendencias futuras, para la comprensión de un movimiento y sobre todo de una orientación

en que se dirigirán, en este caso, los pueblos andinos. Esto para la construcción de un cuadro, dinámico y diacrónico, que involucre diferentes realidades que van desde las comunidades rurales hasta el territorio regional; porque nos parece imposible, actualmente, no tomar en cuenta las relaciones e interrelaciones que se construyen y reconstruyen continuamente entre contextos locales, nacionales e internacionales. En la globalización de la tardía posmodernidad, donde el trabajo de campo multisituado es, a diferentes niveles, casi inevitable, las relaciones, consideradas espacial y temporalmente, están en el centro del interés de la investigación, se convierten en el terreno del trabajo de campo, en nuestro 'fragmento de lo real'.

Por supuesto, el análisis conjunto de los tres pueblos se enfoca también en elementos de distancia con respecto a distintos aspectos de la vida en sus ámbitos colectivos y familiares, divergencias debidas principalmente al desarrollo tecnológico y económico del cual Huari ha sido teatro en estos últimos años. Esto ha llevado también a un fuerte proceso de cambio en las estructuras sociales y culturales de la capital municipal, cambios a su vez diferentes con respecto a lo que ha ocurrido en las comunidades. La llegada de las nuevas tecnologías ha cambiado, y está en este momento cambiando, la percepción del mundo de los huarinos y la percepción de su territorio, de sus confines, así como ha aumentado la libertad de movimiento, no solo físico. Los huarinos perciben el territorio de manera diferente con respecto a las comunidades, aunque hay muchos elementos que todavía los unen, ellos comienzan a sentirse un fragmento de un mundo donde los confines son más amplios. En las comunidades, las relaciones externas se construyen ya sea a través de gestos individuales basados en los vínculos con Huari o con los parientes migrados a la capital, ya sea mediante una acción política producida en conjunto por la comunidad y sus autoridades, sin embargo la percepción del territorio se queda vinculada a los confines inscritos en los documentos de titulación y subrayados por los lugares considerados sagrados. Esta idea diferente de territorio, a través del cual se establecen las relaciones, permite grandes diversidades en la construcción y en el manejo de los valores de referencia esenciales a la vida colectiva y a la vida individual.

Huaritambo. Una mirada hacia el pasado

Huarirunas

La palabra «huari» ha generado mucha curiosidad y preguntas en los estudiosos de los Andes, aunque no sucede lo mismo con quienes viven en Huari. Probablemente, la curiosidad suscitada en los antropólogos e historiadores depende del hecho de que ese término haya sido utilizado largamente en las crónicas coloniales y por los padres que escribieron tratados para «extirpar las idolatrías» prehispánicas. Muchas son las menciones que aparecen en documentos escritos, sin contar cuando se utiliza el término *Wari*, nombre dado al «imperio» del Horizonte Medio, cuya capital se ubica en la zona de Ayacucho. De hecho, Guaman Poma de Ayala, al principio de su «corónica», describe las primeras generaciones de hombres que poblaron esta tierra aludiendo a un primer grupo llamado *Vari Vira Cocha Runa* (Guaman Poma [1616] 1987: 46), y un segundo grupo *Vari Runa*. Guaman Poma describe a estos pobladores originarios como creadores de la agricultura y héroes civilizadores: «Comensaron a trauajar, hizieron chacras, andenes y sacaron asecyas de agua de los rrios y lagunas y de posos y ací lo llaman pata [anden], chacra [sementera], larca [acequia], yacoy [agua] (Guaman Poma [1616] 1987: 50). Parafraseando a Ossio, podemos afirmar que la presentación hecha por Guaman Poma de las cinco generaciones existentes antes de la llegada de los españoles subraya una oposición entre las dos primeras épocas —la de los *Vari Vira Cocha Runa* y de los *Vari Runa*— y de las que siguen, tratando de «enfatizar la naturaleza oriunda de los indígenas» (Ossio 1983: 39) mediante el término Huari que resulta, como veremos, asociado al concepto de autóctono, originario del lugar. Es decir, la oposición que Guaman Poma produce entre indios y españoles parece glosar la pareja Huari y Llacuaz, interpretada según la

oposición autóctono/extranjero (Ossio 1983: 39) —veremos que en nuestro caso la cuestión se complica (cf. este cap. y cap. III.1)—.

En las primeras décadas del siglo XVII, Pablo José de Arriaga, que acompañó a Francisco de Ávila y Hernando de Avendaño en las visitas evangelizadoras por el Perú, escribió su manual para la extirpación de las idolatrías. En ese escrito, Arriaga menciona, entre los adoratorios prehispánicos, «las casas de los Huaris, que son los primeros pobladores de aquella tierra, que ellos dicen fueron Gigantes, y es cierto que en algunas partes lo fueron, y se hallan huesos de disforme e increíble grandeza, que quien no los ve ni los toca con las manos, no lo creerá porque se muestra por la proporción de los huesos, haber sido seis [veces] tanto mayores que los hombres de ahora, y de la tierra de ellos llevan para sus enfermedades y para malos fines de amores» (Arriaga [1621] 1999: 30). La referencia entre antepasados y Huaris resulta evidente en otra afirmación de Arriaga: «adoraban a sus progenitores, que llaman malquis, y a los huaris y a sus pacarinas» (Arriaga [1621] 1999:176). La definición de Huaris en el escrito de Arriaga se amplía cuando en el capítulo XV, dedicado a los consejos para examinar y hablar con el «hechicero u otro indio», indica:

> Si el examen es en pueblo de la sierra, se le ha de preguntar al dios si es Llacuaz o Huari, y llaman Huari o Llactayoc al que es natural de aquel pueblo y todos sus antepasados lo fueron, sin tener memoria de haber venido de fuera, y Llacuaces llaman a los que, aunque sean nacidos en aquel pueblo ellos y sus padres y sus progenitores, vinieron de otra parte. Y así se conserva en los ayllos esta distinción en muchas partes, y a los Llacuaces, como gente adventiza, tienen menos huacas y adoran mucho y veneran sus malquis que, como dijimos en la relación son los cuerpos de sus progenitores. Y a los Huaris, que son fundadores, como gente cuya fue la tierra y fueron los primeros pobladores, tienen muchas huacas, y los unos y los otros tienen y cuentan sus fábulas, las cuales dan mucha luz para saber su idolatría (Arriaga [1621] 1999: 127).

Además, al final del tratado, en el Edicto contra la idolatría, el punto seis recita así: «Item si saben que alguna o algunas personas adoren sus pacarinas y los cuerpos o huesos de sus progenitores gentiles, que llaman malquis, y a los cuerpos o huesos de sus huaris, ofreciéndoles ofrendas y sacrificios».

El licenciado Hernández Príncipe, visitador general contra la idolatría, en su recorrido por la provincia de Huaylas y Cajatambo, encuentra adoratorios que son definidos «depósitos muy bien formados de los Huaris, primeros fundadores de este asiento de Hecos, adoraban estos atribuyéndoles poseer tierras y sembrar en ellas» (Hernández Príncipe [1620] 1923: 27). Además, el mismo visitador indica

un «ministro de idolatría» de nombre Juan Huari Hananpa (Hernández Príncipe [1620] 1923: 29).

Pierre Duviols escribió un artículo para intentar definir el significado de las palabras Huari y Llacuaces. Partiendo de la cita de Arriaga —antes mencionada— en la cual las define como dos poblaciones de orígenes diferentes, Duviols se basa, en sus investigaciones, sobre todo en las actas de los procesos contra la idolatría de Cajatambo. De hecho, en un testimonios de 1656, redactado en el pueblo de Santa Catalina Pimachi, se encuentra referencia específica a los «Guaris y Llaguaces» como grupos distintos:

> Dixo lo que sabe // y a oido decir a sus antepasados es que los dichos indios llaquaces fue una nación que bibio siempre en la puna y los guaris fueron de nación gigantes barbarados los quales crio el sol y a los Llaquaces el rayo con cuya caussa y que estos guaris les pircaron las patas de las chacras y hizieron las acequias y lagunas y unos destos tenían dos caras una atrás y otra delante que se llamaban Guaris ascayes y estos comían gente muchachos indios y los Llaquazes se aparecían y eran invisibles y andaban por debajo de la tierra y esto responde (en Duviols 2003: 305).

Asimismo, en otro testimonio de un proceso en el pueblo de Santo Domingo de Pariac de 1656, se hace clara referencia a los orígenes diferentes de los dos grupos, procedentes de dos pacarinas: «tienen dos pacarinas al Libiac y al Huari por haber sido sus primeros fundadores y malquis que vinieron de Titicaca por el Libiac y los Huaris fueron criados en sus propios pueblos y así tienen sus pacarinas los llacuazes en las punas y los Huaris en sus pueblos» (Duviols 2002: 274; véase también III.1).

Sin entrar en el debate entre Huaris y Llacuaces —que afrontaremos más adelante (véase capítulo III)—, aquí nos interesa evidenciar las referencias al término Huari en los documentos escritos y sus diferentes significados. De hecho, Huari, en las fuentes escritas, llega a significar no solo un grupo mítico y una *pacarina* —es decir, lugar sagrado de origen— sino también divinidad. La noticia más interesante en este sentido es la que el visitador de idolatrías Estanislao Vega Bazán recogió en los Conchucos, específicamente en nuestra área de estudio. En su escrito, custodiado en la Biblioteca Nacional de Lima en un microfilm donado por la Brown University[1], con el título *Testimonio autentico de una idolatría muy sutil, que el demonio auia introducido entre los indios de las prouncias de Conchucos, y Guamailes...*, nos habla de un lugar de ruinas prehispánicas en las cuales los

[1] Publicado también en apéndice a Duviols 1971.

pobladores del área seguían manifestando adoración a su dios Huari, considerado el creador del mundo, una divinidad castigadora muy relacionada con las prácticas curativas. A través del 'descubrimiento' del dios Huari, Vega Bazán parece explicar el porqué de las adoraciones hacia algunos elementos naturales del paisaje que practicaban los indígenas. En cerros y cuevas los hombres se habían abrigado para escapar al diluvio que el mismo Huari había mandado, estos lugares no solo eran parajes de manifestación del dios, sino se consideraban como *pacarinas* de los hombres que habían sobrevivido al diluvio.

> Don Efstanislo de Vega Bazan, por medio de la continua predicación, que hazia a fus feligrefes, y con fu mucho cuidado en el oficio de cura defcubro una idolatria muy futil que el demonio había introducido, entre los indios del partido de los Guamailes, donde el cura fufo dicho, de que no fe había tenido noticia, para poderla extirpar, y defarralgar, y afi mismo un altar hecho de piedras con cimientos grandes, donde parece que ofrecían a los dios fingido que llaman Huari por el genero de la idolatría en la forma siguiente. Que entrando vn ministro de efte idolatria en las cafas a curar a los enfermos, aparecia luego una arana muy horrible, trepando por encima de la cama de los enfermos, y otras vezes vnos gufanos por la pared de la cafa: y efpantandole el enfermo, le dezia el miniftro de efte idolatria: No os efpanteis, porque nueftro Dios Huari, y criador te ha enbjado efta arana, para que te coma, porq no le has adorado, ni feruido, y te ha criado muchas culebras dentro de tu cuerpo, que fon caufa de tu dolencias, pero come tenga popoufito de adorarle, y feruirle de aui adelante, ebferuado lo que te eufenare, te facare en virtu de Huari todas las culebras, arañas, y gufanos que que ha criado en tu cuerpo. Y teniendo el enfermo propofito de adoras, y feruir al Huari dicho, cogia el dicho miniftro con la mano la dicha arana, y lleuandola fuera de la cafa, la atrjaua, la qual ni caia n el fuelo ni fe iba por el ayre, fino que quando lo arrojaua fe defuanecia, y fe perdia al arrojarla. Affí mifmo parefe descubrio el pacto que los dichos dogmatizadores y miniftros de eftas idolatria tenian con el demonio que era el figuiente, al Senor Huari al criador soberano sobre todas las cosas: yo te adoro, dame tu favor para sacar eftos gufanos. Y luego echauan al fuego unos granos de maíz y coca, para que aquel humo fueffe ofrecido al dicho Huari: con que los dichos idolatras dando unas cuchilladas aparentes, o rayando con vn pedernal, o otra cofa la parte dolorida del enfermo, luego aparecían vnas cuchilladas, al parecer, y por ellas facauan los dichos miniftros, culebras, arañas, y otras fabandijas, piedras y pedacos de hueffos, todas ellas aparentes y dezian a los enfermos: ved aquí faco vuestras enfermedades y la hechaban al fueco donde se confumian. Y otras vezes las llevaban a los cerros, pidiendo al dicho Huari que no lo volbiefe esta enfermedad y dandole una fricacion de harina de maíz en las dichas cuchilladas, no parecía ninguna señal dellas, porque todo era aparente. Lo qual vifto por los enfermos, y otros Indios y Indias, que afiftian, como incapaces, y que no alcancaban el engaño del demonio, ni la

apariencia de las dichas fabandijas, fe quedauan con efta idolatría arraigada, en el corazón. Affi mifmo parece defcubierto el modo con q dichos idolatras enfermauan y dogmatizauan efta mala fecta, dizienols que en todas partes adoraffen al dicho Huari, en fus cafas para tener falud, y vidas en fus chacra para coger buena fementeras y en los caminos ofreciefen las ofrendas de maíz y de coca y otras cosas y arrojafen estas ofrendas en los cerros, enfenandoles, q aunq no come, es Dios q lo anda todo, y agradece la voluntad, de quien affi le firue, yque era criador, y autor de todo: con que aunque hafta aora fe auia entendido, que los indios adoraban los cerros, fe ha descubierto q' no los adoraban, porq' tales ofrendas las hazian al dicho Huari, y no a los cerros y tienen a los idolos por reprefentacion del Huari lo qual affi mifmo à defcubierto el dicho Bachiller Efstanislao Vega Bazán. [...] Item parece defscubierto el origen del dicho Huari por que enfeñaba los dichos ministros q' castigó dios la tierra con un diluvio y que iendofe ahogando los indios que vivían en las partes inferiores con el crecimiento de las aguas los que vivían en los cerros altos se metieron en las cuevas, y fe tapiaron por dentro, donde fe eftuvieran un año, y habiendofe pafado el diluvio que había durado el dicho tiempo, falieron de las cuevas algunos indios con fus familias, y que de ellas se originan oy en dia, y por efo los indios erraban comúnmente a venerar las dichas cuevas: y de antes fe había juzgado que efa veneracion, llamar los indios a las cuevas Paccarinas, que quiere decir nacimiento, feria por que los indios entendían que habían nacido de la cuevas. Y ahora el dicho Eftanislao Vega Bazán ha defcubierto que los dichos Indios no venerauan las dichas cuevas por efta cufa ultima, fino por lo primero. Y que eftando affi toda la tierra lodofa, apareció en ella un hombre alto, de tres varas, el qual les ayudo en todo, hallando la tierra, produciendo los frutos de ella, gouernandola, y dando buelta a toda ella cada dia, y andando affi fe fentaua en los dichos altares a ver las ofrendas, que los pueblos le auia hecho, los cuales altares eftaban arriba de los pueblos a una vista, adonde tenian dedicado afiento de piedra pegados a los dichos altares. Y que el dicho Huari fe conuierte oy en dia en muchas formas de hombre, y de culebras, y en efpecial fe conuierte en ayre rapido, y que en efta forma de aire anda todos los días, gouernando el mundo, y dando buelta por el y dando enfermedades, culebras y otras cofas a los que no le adoran ni le firuen, y dando vida y falud a los que firuen, dogmatizando que era Dios y criador de la tierra. [...]

Mandandole que fuese a conocer de ella (de la idolatria) en la provincia de Conchucos y alli' enquirefe y averiguaffe efte genero de idolatria» [...] Defcubrió un indio llamando Felipe Ramos a quien el demonio crió algunos días en una cueva fuftendadole con maíz negro, y dándole de beber agua azul y habiéndole documentado lo hechó al mundo para que predicaffe esta infernal fecta. Y haizendo el dicho Ramos de noche unos altares de imágenes de Santos y de la Virgen nuestra Señora, para aduiunar lo que le confultauan y para curar los enfermos, dezia aora vendrán los Fantos y nos dirán lo qu emos de hazer. Y apagando la vela fe aparecía el demonio, y reprefentando a Adan, dezia, que todos creyeffen,

> y hizieffen lo que el dicho Felipe Ramos les enfenaffe, porqué era la fabiuduria de Dios. Y defpues de muchas reprefentaciones encendiar la vela, y el dicho Felipe Ramos enfenanua, y predicaua a los Indios e Indias, que folo fe deuia adorar al dicho Huari, y que no fe deuia adorar a Iefn Chrifto nueftro Redentor, ni oyeffen misa ni doctrina, porque el dicho Huari era criador de los hombres, y daua falud, y vida y fanaua las enfermedades. Y luego daba baños fuperfticiosos facando de los enfermos piedras y otras cosas, en la forma que queda el dicho arriba: el cual iendo a los cerros invocaba el dicho Huari con el dicho pacto [...] afí mismo para adivinar algunas cofas, le invocaba en los manantiales, de donde falía una culebra grande: y fi la culebra febolua a entrar en el dicho manantial, era feñal de q' había de acontecer lo q' consultava; y q' fi seguía por otra parte no havia de acotecer lo q' havia consultado.
>
> [...] Affi mifmo parece que defcubrio el dicho Vifitador con la continuación de fu predicación otro Indio llamado Juan Perez el qual para fer tenido por facerdote del dicho Huari, le lleuò una tia fuya, a vn manantial, dandole banos fuperfticiofos, y llamando al Huari, faliò del dicho manantial en figura de un padre con ropones largos de tres varas de alto, y defpues saliron culebras, y lagartijas, y lamieron la dicha fu tía, y al dicho Juan Perez, y defpues de platicas que tuuo con la dicha fu tía, dixo al dicho Juan Perez, que en todo hizieffe lo que la dicha fu tía le ensenaffe, y el dicho Huari se boluiò a entrar en el manantial, y la dicha fu tía le enfeñò a facar culebras de los enfermos, en la forma que queda referida. Affi mifmo parece defcubriò un adoratorios de ídolos de piedras, que tenían los pueblos de Santo Domingo, y otros adoratorios, que los Indios tenían en otras partes. Affí mismo parece descubrió el dicho visitador un templo muy grande del dicho Huari, que era come un adoratorio de los indios todo debajo de tierra con unos callejones, y laberintos muy dilatados hechos de piedras muy grandes y muy labradas, donde halló tres ídolos que los quemó y hizo pedaços y enterró, lo qual le defcubrió vn Indio viejo, que era facerdote del dicho Huari, que lo adoraua por medio de los dichos ídolos, al qual adiuidaua fi auia de aparecer las cofas perdidas, llamando, y inuocando el dicho Huari, con el pacto fobredicho, y ofreciendole vnos granos de maíz negro y coca mafcada, y luego fe le aparecía una araña al canto del fogon, donde quemaua los dichos granos de maíz, y coca mafcada, para que aquel humo fueffe ofrecido al dicho Huari, y por la dicha araña adiuinaua las cofas. (Vega Bazán 1657).

La asociación entre la palabra Huari y una divinidad fecundadora y vinculada a la agricultura la realiza también Arriaga quien, después de haber nombrado a los Huaris como población, indica que ellos «invocaban a Huari que dicen es el Dios de las fuerzas, cuando han de hacer sus chacaras o casas, para que se le preste» (Arriaga [1621] 1999:31). Más allá, hablando de las idolatrías del pueblo de Huahalla, en el corregimiento de Cajatambo, comenta «se sacó un gigante

de piedra aunque sin brazos. Estaba todo el cuerpo enterrado y sola la cabeza de fuera, y esta bien tapada con losas. Dicen los viejos del ayllo de esta huaca que se llama Huari» (Arriaga [1621] 1999: 97).

Huari asociado al principio de orden y considerado como héroe civilizador vinculado con la actividad agrícola, asociado a una apariencia de español como el Viracocha de algunos mitos de origen[2], lo apreciamos también en una cita que menciona Lorenzo Huertas: «Y la dicha india dijo a este testigo hacía lo mismo y antes de chacaras hacía ofrendas al dicho ídolo guari porque eran antes que hubiesen apoes inga, cuando los indios se mataban para defender sus chacras se aparecía en forma de un español con barbas viejo y les repartió todas las chacras azequias en todos los pueblos y parcialidades y se las pirco que son las mismas que ahora siembran, y que este era el que daba comidas y agua» (Huertas 1981: 96, en Ossio 1983: 40).

Como ya hemos visto, también Duviols, en la publicación de las actas de procesos contra la idolatría de la provincia de Cajatambo (Duviols 1986 y 2002), encuentra varias menciones al término Huari utilizado para indicar a un dios, adorado por el «aillo Huari [que] adora al Dios Guari diciéndole marcayoc Huari el cual es una piedra grande que está junto al pueblo. [...] en esta fe están todos los dichos indios que el dicho ydolo Huari pirco las chacaras y saco las zequias y por esto le dan todo culto y veneración y le azian ofrendas de día y de noche» (Duviols 2002: 269).

Durante la *Misión a la provincias de Ocros y Lampas del Corregimiento de Cajatambo*, Pablo Joseph de Arriaga e Ignacio López recogen una narración sobre el dios Huari donde la divinidad aparece como origen y causa de un sitio ceremonial que podría ser Chavín de Huantar, así como ya era en la carta de Vega Bazán:

> … un gran gigante dios de aquella tierra llamado Huari viracocha; que tenia barbas [...]. Para parezerse en ellas a su dios el qual por doquiera que pasaba convertia las Huacas en piedras. Supieronlo los indios de esta provincia y juntaronse con los Conchucos y trataron de hazer entre si una casa con cierta trampa y combidar a holgarse en ella al Huari y este entrando dar orden que caiesse en la trampa y muriesse en ella. Dispusieron las cosas para este intento; pero al Huari que era muy sabio, entendió luego la maraña y disimulando hizo que se juntasen las huacas en el lugar señalado, y allí los convirtió a todas en piedras de varias figuras de leones, ozos, etc. Y desde entonces todas quedaron como piedras y esta casa

[2] Comparar las crónicas de Sarmiento de Gamboa, Acosta, Molina, Guaman Poma y Pachacuti Yanqui.

> es muy temida, y tenida en gran veneración, y llamanla casa de las Huacas y esta en los Conchucos, si bien hablan y daban respuesta a sus hijos los hombres, y cauezas de sus linajes que hoy ay de indios en esta tierra (Duviols 2002: 725).

La identificación entre el término Huari y el elemento primigenio, poblaciones antiguas o categorías de potencia que dan origen a algunos aspectos de la civilización, parece bastante evidente en todas las citas. En una definición en las actas de los procesos contra la idolatría publicadas por Duviols, que anteriormente mencionamos, notamos que el nombre Huari está asociado con el término *marcayoc*. Esta palabra, utilizada por los informantes en los verbales, identifica el grupo en cuestión como estirpe procedente del dios Huari y perteneciente a él. Es decir, el acercamiento de la palabra *marcayoc* con la figura de Huari indica que la función principal del dios es la de antepasado mítico y divinizado y de divinidad que posee la región. De hecho, el término *marcayoc*, que se forma por la unión de la palabra *marca*, caserío, región con el sufijo nominativo —*yoc*, significa «de la región» y también «el que posee una región» —tal como *llactayoc* significa «del pueblo» y también «que posee el pueblo»— es decir que pertenece y posee a un área definida, en nuestro caso a la región poseída por la divinidad Huari y habitada por los grupos que veneraban a Huari. Por lo tanto, la frase «aillo Huari adora al Dios Guari diciéndole marcayoc» (Duviols 2002: 269) evidencia no solo la necesidad de subrayar la procedencia local, autóctona, del grupo en cuestión, sino también el vinculo de la divinidad Huari con la identidad del grupo relacionada a un pasado y a un origen mítico en aquella tierra, así como una posesión del grupo y de la región por parte de Huari, en cuanto 'divinidad'[3]. En la discusión de la definición y comprensión de las relaciones entre los dos grupos que supuestamente poblaban el área antes de la llegada de los españoles, los Huari (Llacta) y los Llacuaz, los primeros se identifican con el grupo indígena en contraposición con los segundos, los Llacuaz, procedentes de afuera[4].

La superposición de los conceptos Huaris y antepasados podría explicar también la identificación entre Huari y una 'divinidad' considerando la reverencia hacia los progenitores muy presente en las culturas andinas, los cuales a menudo están pensados como héroes míticos que dan origen a la estirpe. El paso desde el carácter sagrado de un ancestro hacia su divinización es muy breve y practicado

---

[3] Considerando el término 'divinidad' no como categoría definida sino como elemento de poder, con características diferentes de las utilizadas por los documentos coloniales que utilizaron conceptos cristianos en la definición de elementos andinos.

[4] Véase cita de Arriaga en este capítulo, y disertación sobre la temática en el capítulo III.

en toda la tradición andina; el ejemplo más evidente y conocido pertenece a la cultura inca: la divinización de los hermanos que cumplieron el peregrinaje mítico hacia la construcción de Cuzco. Por eso, las visiones de los escritos coloniales que relatan ambas interpretaciones —los Huaris como grupo originario y civilizador y Huari como divinidad vinculada a la fertilidad de la tierra y al bienestar del hombre— no parecen en contradicción entre ellas sino más bien la segunda surge como la consecuencia de la primera. Por otra parte, la identificación de los Huaris como *huacas* y la relación expresada por Arriaga entre el dios Huari y las *huacas* mismas —petrificadas por su acción— fortalecen la idea de que los dos conceptos no fueron separados. El antepasado que se eleva a origen del grupo siempre se considera *huaca* y siempre tiene su referente visual en el territorio ocupado por un grupo, un cerro, una piedra, hoy en día también sitios arqueológicos u otros elementos del paisaje.

Hay que detenerse un momento en la definición de *huacas* que, ya sea en las fuentes coloniales como en los datos modernos —para el área de Conchucos— mantiene su significado de lugar u objeto cargado de sacralidad y de poderes sobrenaturales a causa de su vínculo con el pasado y la memoria compartida por el grupo. El mismo Arriaga intenta explicar a sus lectores qué cosa deben buscar cuando buscan una *huaca*:

> … a los Puquios, que son los manantiales y fuentes [...] a los ríos [...] les piden hablando con ellos [...] a cerros altos y montes y algunas piedras muy grandes también adoran y mochan, y les llaman con nombres particulares y tienen sobre ellos mil fábulas de conversiones y metamorfosis y que fueron antes hombres que se convirtieron en aquellas piedras. Las Sierras nevadas, que llaman Razu, o por sincopa Rao o Ritti, que todo quiere decir nieve. [...] A las pacarinas, que es de donde ellos dicen que descienden, reverencian también. [...] Todas cosas sobredichas son huacas que adoran como a Dios, y ya que no se le puede quitar delante de los ojos, porque son fijas e inmóviles se les procura quitárselas del corazón, enseñándoles la verdad y desengañándoles de la mentira (Arriaga [1621] 1999: 28-30).

Sin embargo, las huacas son también las momias de los antepasados y las *illas*, pequeñas piedras con formas particulares consideradas de buena suerte para la fertilidad de las chacras y de las mujeres[5]. Vemos cómo los evangelizadores vislumbraron claramente la relación entre la idea de sacralidad y la de pasado, memoria del grupo, y cómo se dieron cuenta de que este vínculo se expresaba

---

[5] Ver capítulo V.

en la noción de *huaca*. Se trata de una sacralización de la manifestación visible y práctica de la memoria, por este motivo Arriaga dice que tenían miles de fábulas sobre ellas, porque los padres evangelizadores se habían dado cuenta de la importancia, para los indígenas de los Andes, del vínculo con los orígenes y con su propio pasado depositado en algunos elementos del paisaje natural. En otro comentario, Arriaga explica muy bien la importancia de la dislocación física de los pueblos, necesaria al desapego con el pasado, como camino necesario para romper el vínculo con las religiones autóctonas: «Y esta es una de las causas por que rehúsan tanto la reducción de sus pueblos y gustan de vivir en unos sitios tan malos y trabajosos, que algunos he visto que era menester bajar por el agua cerca de una legua, y a muchos no puede bajar ni subir si no es a pie, y la principal razón que dan es que está allí su pacarina» (Arriaga [1621] 1999: 30).

El pasado acreditado —en el sentido de un pasado social, política y religiosamente importante— es *huaca* y las *huacas* se materializan en el paisaje físico, sobre todo en elementos que no pueden ser destruidos así que las reducciones se transforman en la única manera de cortar este vínculo. Como afirma Tom Zuidema, refiriéndose a la sociedad inca en su estudio sobre los *ceques*, «el antepasado era concebido en términos de un lugar sagrado o huaca, ubicado dentro del territorio del grupo» (Zuidema 1964: 146). Considerando el término Huari, nos damos cuenta del poco espacio existente entre la noción de *huaca*, la de antepasado y la de 'divinidad'; y cómo los términos y sus significados pueden sobreponerse e intercambiarse. Por otra parte, no debemos dejar de considerar la lente 'modificadora' utilizada por los evangelizadores que difícilmente habrían comprendido las cosmologías andinas sin insertarlas necesariamente en espacios y esquemas cristianos.

Retomando el significado del término *huari*, cabe considerar las definiciones de los vocabularios de quechua y aymara. El diccionario de la Lengua Aymara de Ludovico Bertonio (1612: 151) traduce *huari* como «vicuña, animal salvaje», o como «adjetivo que significa líquido no espeso; dizese de maçamorras, y cosas así». El *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Quechua* de Gonzáles Holguín no pone la palabra *huari* sino solo palabras compuestas con este término. Aquí nos interesa señalar el vocablo *huariccolla* —más adelante veremos por qué— traducido como «la flor de la enea candela que vsauan en esta tierra de hacha para alumbrar» (Gonzalez Holguín [1608] 1989: 183). Domingo de Santo Tomás también traduce *guaricolla* como «antorcha, o hacha» (S. Tomas 1560); así como el Anónimo Gesuita (1584) «*Huaricolla* la flor de la Enea, candela de los Indios». Abdon Yaranga Valderrama (2003) en su diccionario sobre

el quechua de Ayacucho proporciona muchas traducciones, pero las primeras se refieren a enfermedades producidas por las *huacas*:

> … lugar mágico religioso, que según las creencias causa efectos malignos. Así el *wari pukyu* es del manantial que hace brotar sangre, pudrirse los huesos. El *wari pukyu* es dañino por influencia de un ser maligno, cuando allí beben echan sangre y mueren pronto. El *wari rumi* o *wari qaqa*: es el ser *wari* está en la piedra o en la roca, les daña al sentarse en ella, si ven el *wari* sentado mueren porque les chupa el corazón o anima (*sonqo*) desde lejos; *wari* enfermedad cultural dada por el *wari*. Con esta enfermedad se hincha la barriga u otro órgano, les da comezón, se pudren y mueren. Para quitarle hacen una ceremonia religiosa y sacrifican un perro y llaman a las divinidades de las montañas; *wari* todo lo funesto que proviene de las tumbas prehispánicas[6].

La traducción que proporcionan Parker y Chávez en su diccionario del quechua de Áncash-Huaylas, «guarida, escondite, cueva de animales» (1976: 189), parece relacionarse a la traducción dada por Bertonio, vinculada al campo semántico de los animales. Finalmente, indicamos la traducción del diccionario de Carranza Romero, que tiene tres entradas por la palabra *wari*; la primera parece derivar de los documentos coloniales analizados precedentemente: «Wari, Huari: dios de la agricultura, huari grupo étnico del Callejón de Conchucos que resistió a los incas» (2003: 273). La segunda se refiere a una danza que también se reproduce en Huari: «música y danza guerrera de los caseríos del Callejón de Conchucos» (2003: 273). La tercera también se vincula a los elementos que sobresalen de los documentos coloniales: «autóctono, primitivo, natural. Wari runa hombre primitivo» (2003: 273).

Alfredo Torero, en sus investigaciones sobre las identificaciones de algunos dioses de la sierra central, cumpliendo una digresión sobre el término *wari*, busca un significado que abarque el campo semántico de «sol», partiendo desde el estudio de los documentos de Cajatambo hecho por Duviols, donde *wari* llega a ser identificado como una divinidad solar. Ahora bien, al no encontrar un vocablo andino que se aproxime fonéticamente y semánticamente a *wari* con el significado de sol, el autor indica la posibilidad de dirigir la exploración hacia la selva amazónica y halla que, en la familia lingüística «pano», el término «sol» es *huari* o algunas formas próximas como: *vari*, *bari* (Torero 1990: 249). Además, Alfredo Torero vincula el término *wari* a la divinidad *Huiracocha*, traduciendo ese

[6] Agradezco a Vito Bongiorno por la ayuda que me ha proporcionado en la búsqueda de las informaciones sobre el término Huari.

nombre como lago de Huari, con metátesis de *wari* a *wira*. Según el lingüista, «el culto a Huari se trasladó hacia el sureste andino, al altiplano del Collao, y se instaló en el Lago Titicaca» (Torero 1990: 248), hecho que justificaría las tradiciones orales recolectadas en los procesos de Cajatambo que indican el origen de los Huaris en el lago Titicaca. De allí «por el prestigio de Tiahuanacu o del Imperio de los incas, tornó a la sierra norcentral como Huari Viracocha el dios gigante surgido del lago Titicaca. Viracocha, dice Gonzáles Holguín, era epíteto del sol, honroso nombre del Dios que adoraban los indios» (Torero 1990: 248).

La propuesta de Alfredo Torero para relacionar la palabra Huari con el área semántica del sol y del día nos parece en contradicción con lo que se destaca en las fuentes coloniales que hemos analizado anteriormente, donde se define lo contrario: es decir, una relación de la palabra *wari* con el ámbito semántico subterráneo y nocturno, demostrada por su particular vínculo con la tierra, con el pasado y con los orígenes. Huari como 'dios' aparece más bien vinculado a la esfera agrícola y terrestre, que procede desde el subsuelo a través de las cuevas para civilizar al hombre mediante el conocimiento agrícola, y no relacionado a lo celeste y solar. Cerrón-Palomino también critica la interpretación de Torero por *wari* y evidencia que «la fórmula quechua del nombre es producto de una reinterpretación posterior, guiada por un falso cognado: *wila* 'sangre' se ha tomado como wira 'sebo' (Cerrón-Palomino 2008: 322, nota 7).

¿Cuáles son hoy las explicaciones que dan los huarinos sobre el término Huari? Esta ha sido una pregunta que ha seguido todo el camino de las investigaciones en el campo. Aparentemente, parece normal pensar que la gente que vive en un lugar sepa lo que significa y de dónde deriva el nombre que tiene su pueblo. Rápidamente nos dimos cuenta de que en Huari la pregunta «¿qué significa el término Huari?» es una de las más complicadas y evidencia una gran incertidumbre. De hecho, en el curso de los años de trabajo de campo se recolectaron diferentes versiones e interpretaciones que parecen alumbrarse recíprocamente con los datos etnohistóricos.

Claro que hay que tener presente que existe la posibilidad de que la percepción que ahora se tiene del nombre Huari pueda haber sufrido cambios influenciados también por los textos escritos que antes mencionamos. Seguramente, la campaña contra las religiones prehispánicas produjo, como en toda América, cambios debidos a malas interpretaciones que los curas dieron de los conceptos cosmológicos andinos (véase Taylor 2000; Venturoli 2006). En este sentido, las interpretaciones pueden haber surgido en las sugestiones que los evangelizadores

inculcaron para difundir la religión cristiana. De todas maneras, ya sea para aclarar un poco más el término en su visión diacrónica, como para comprender la conciencia cultural del pueblo estudiado en su situación actual, nos parece interesante evidenciar las traducciones que nos proporcionaron los huarinos mismos. Como ya mencionamos, no hay una traducción unitaria del término Huari y eso podría evidenciar dos cuestiones: la primera es seguramente la confusión que se mantiene desde la época colonial sobre este término, como resulta evidente desde los datos etnohistóricos; la segunda, más contextualizada en la realidad cultural actual del pueblo, evidencia un acercamiento a los hechos históricos por parte de los huarinos, no como a conceptos precisos y definidos, ni configurados en bordes fijos.

Una de las diferencias entre Huari y las comunidades es que, en Yacya y Acopalca, a pesar del grado más bajo de educación formal —o tal vez por esta razón— hay un conocimiento más profundo de todo aquello que se relaciona con la comunidad misma y con su identidad cultural e histórica. Efectivamente, en algunos casos, pude obtener informaciones más completas sobre Huari de habitantes de las dos comunidades mencionadas. Pareciera que la educación formal, o escolar, ha conducido a una pérdida de los saberes comunitarios a favor de conocimientos mucho más generales que no se vinculan con el área de pertenencia. Probablemente, el desarrollo económico y social que Huari ha tenido en muy breve tiempo, en los últimos años, ha hecho que la ciudad se abriera más al país y al mundo externo, sobre todo con la llegada, hace dos años, de la red internet. Esta apertura ha producido un cierto alejamiento de las cosas «propiamente huarinas»[7], principalmente en las nuevas generaciones. Pareciera que, para insertar nuevas informaciones y nuevas visiones hacia el exterior, fue necesario, a nivel comunitario, abandonar o eliminar algunos conocimientos concernientes al mundo interno. En las comunidades —a menudo tocadas por este proceso de desarrollo y apertura a través de la mediación de la capital provincial— el conocimiento histórico y cultural se mantiene estrechamente vinculado al área comunitaria y a las zonas colindantes. En Huari, la percepción de la condición interna aparece menos clara y definida. Allí, el 'lente' sobre la sociedad y la cultura se ha alejado del pueblo mismo, retrocediendo para abarcar una visión más amplia que comprendiese no solo Huari, sino su entorno nacional e internacional. Una vez

[7] Para definir las costumbres propiamente huarinas y las maneras de vivir y de comportarse, además de los conocimientos 'históricos' sobre el área, se usa todavía el término «huarinismo», más que todo conocido por los adultos del pueblo que con nostalgia recuerdan cuando Huari estaba poblada por «verdaderos huarinos» (véase IV.7).

que el lente se ha movido desde la situación local, esta sigue estando dentro de su foco, pero de manera menos definida y los contornos se van desvaneciendo, y el lente se desenfoca y expande a fin de abarcar una comprensión más extensa. En las comunidades, el 'lente' sigue estando más centrado en la comunidad misma —aunque no solo— así que hay menos comprensión y posibilidades de acceso al exterior, pero se mantiene la posibilidad de delinear muy bien lo que concierne a la tradición local. Siguiendo ese patrón de acercamiento a los saberes locales, el término Huari en el pueblo mismo a menudo está asociado e inmerso en una tradición que escapa a los confines de la historia de la ciudad y frecuentemente se acerca a la versión escolar de la historia de Huari. Por lo tanto, esta se transforma en una palabra que se relaciona con la época del imperio Wari del Segundo Horizonte en Ayacucho.

Acercándonos más a lo local encontramos otras interpretaciones más significativas, entre las cuales existe una que se aproxima mucho a las que se han identificado en los datos etnohistóricos. Esta traducción sobrepone el nombre Huari a una población del pasado llamada los Huarirunas, que, en épocas remotas, debía poblar esta zona. Los Huarirunas son los hombres que vivían en Huari, y en la puna aledaña, antes de la llegada de los españoles[8]: «la cultura Chavín antes se llamaba la cultura Huari, era unificado todo, entonces dentro de esto habían las personas chavinenses, los huarirunas, y dentro de los Huarirunas estaban Acopalca y Huari» (Gaspar, Acopalca 2004). Los Huarirunas son descritos como hombres «grandes y poderosos que tenían el poder de la guerra y dominaban los cerros» (Clorinda, Huari 2003), también se les describe como aquellos que tenían propiedad sobre las tierras, sabiéndola explotar de manera mejor de lo que se hace actualmente, aunque eran «gente no leída» (que no sabía escribir ni leer).

> Los Huarirunas eran gigantes que prosperaban en esas áreas y vivían donde ahora se quedan los restos arqueológicos más que todo en las cumbres de los cerros, para poderse hablar y mirar de un cerro a otro. Estos hombres tenían pelo hasta acá, pantalón calchi (partidos) de bayeta, verdaderamente indios eran, la gente ha nacido acá en este mismo lugar. Según la creencia hay la laguna de Purhuay y la laguna de Repárin de allí surgieron los Huarirunas, los hombres grandes (Amancio, Acopalca 2004).
>
> De esta gente deriva el nombre Huari porque los actuales pobladores deberían ser descendientes de los Huarirunas y haber dado el nombre al pueblo por esta descendencia (Pelagia, Huari 2004).

[8] La frase «Tierra de los Huarirunas» se encuentra en el suelo del parque de Huari.

Los Huarirunas se aproximan mucho a la descripción que Guaman Poma hace en su *Nueva Coronica y Buen Gobierno* de los primeros pobladores de la tierra; ellos también habían traído al hombre el conocimiento agrícola y las capacidades para explotar la tierra. Ahora la cuestión sería preguntarse si es posible suponer un conocimiento directo de la crónica, opción poco plausible en muchos casos, o si podemos suponer el conocimiento indirecto, por tradición oral, de esos documentos coloniales. La situación más probable es la de la transmisión oral de tradiciones muy similares a la descrita en las crónicas, que hasta hoy en día se da en la memoria local. De hecho, las narraciones sobre hombres grandes y sabios que han poblado un área en épocas remotas es recurrente en las tradiciones andinas actuales y muy a menudo se vincula con la presencia de ruinas prehispánicas y sobre todo con la presencia de *chullpas*, construcciones de piedra que tienen el aspecto de «casitas», que en realidad forman complejos funerarios, colectivos o individuales (véase Ibarra Asencios 2001; Orsini 2005). Estos restos, casi siempre presentes en conjuntos numerosos, a menudo son considerados por la gente que habita actualmente las zonas como las «ciudades de los antepasados» y, en nuestro caso, la ciudad de los Huarirunas. Marcajirca[9] es uno de estos lugares, probablemente uno de los mejor conservados del área, que, encontrándose en un cerro arriba de la comunidad de Chinchas, al sureste con respecto a Huari y bien visible desde el pueblo, es indicado como el lugar habitado por los Huarirunas en épocas precedentes a los Incas. Así que la versión del término Huari que deriva de una población antigua como los Huarirunas parece entrar perfectamente en una tradición andina; por otra parte, cuando tratemos de la historia del área veremos que existen documentos que hablan de un grupo llamado los Huaris.

Otra interesante interpretación del significado de Huari también tiene elementos que la vinculan a los datos etnohistóricos expuestos anteriormente; un sentido que se relaciona a la flama de la candela: «Huari es la candela que está ardiendo»: así el profesor Glicero Trujillo, en una larga charla sobre Huari, su historia y sus costumbres, tradujo el nombre de su pueblo. Esta traducción parece bastante rara considerando el hecho de que este sentido de medio para alumbrar está presente solamente en dos diccionarios tempranos: el de Santo Tomás y el de Gonzáles Holguín (véase datos precedentemente mencionados). Estos, supuestamente, son diccionarios bastantes lejanos ya sea en el sentido temporal como en el sentido geográfico. Dejo la solución de la pregunta a un lingüista, puesto que a la interrogante sobre por qué Huari se traducía así, me fue contestado que eso

---

[9] Sobre Marcajirca a nivel arqueológico véase Ibarra Asencios B. 2001 y 2009.

es lo que significaba. Sin embargo, esta traducción no se opone a la versión de los Huarirunas, porque «candela» representaría la traducción lingüística y el cuento de los Huarirunas serviría para justificar el hecho de que el término se haya quedado como nombre del pueblo por proceder de una población tan importante.

La última traducción de la palabra Huari tiene que ver con los términos 'técnicos' de los curanderos y una enfermedad relacionada con el frecuentar lugares considerados sagrados y por eso peligrosos. El huari, o *wari*, es un mal que se puede contraer moviendo las piedras en las ruinas prehispánicas, algo muy peligroso que pocos curanderos saben curar y que muchas veces necesita de «una operación en el hospital». Rosa Emilia, una curandera que vive cerca de Chacas un pueblo a cuatro horas de Huari, explica muy bien la enfermedad difundida en todo el Callejón de Conchucos:

> … se distinguen tres clases de wari, definidos con base al elemento principal que los caracteriza. El primero se dice wari de hueso, se pega a los huesos y de allá se difunde en todo el cuerpo, se manifiesta con la putrefacción de la piel y la salida bien evidente del hueso. La segunda se dice sarna y provoca la pérdida de los pelos en todo el cuerpo y es más presente en los animales que en el hombre. La tercera se define de los puquiales, las fuentes o las pozas de agua, porque produce sobre la piel pústulas desde las cuales puede salir agua. Las primera y la tercera son curables en cambio para la segunda no hay nada que hacer (Rosa Emilia, Chacas 2005).

El origen de este significado procede probablemente de la creencia de que en los lugares donde se contrae la enfermedad, es decir, las ruinas arqueológicas, se cree que viven los antepasados. La relación con ellos puede ser muy provechosa porque puede producir riqueza y fertilidad, pero debe ser controlada mediante ofrendas y un comportamiento ritual específico. Si no se siguen las normas los mismos lugares se vuelven elementos muy peligrosos que procuran problemas y enfermedades. La relación entre una enfermedad y estos lugares se llama *huari* (o *wari*); esto subraya nuevamente el vínculo entre la idea de antepasados, que de hecho son denominados Huaris o Huarirunas como ya mencionamos, y el nombre del pueblo. Pues estamos frente a una enfermedad causada por los antepasados.

Al parecer, entre las definiciones proporcionadas por los huarinos sobre el significado del nombre de su pueblo hay dos estrechamente vinculadas a una visión del pasado y a la idea de predecesores que vivieron en el área donde se sitúa ahora el pueblo. Solamente con preguntar con respecto al significado del nombre entramos en la autodefinición que la gente de Huari proporciona de su pasado.

Veremos a continuación de qué manera se maneja el concepto de pasado, para después pasar a su narración, buscando un equilibrio y una interrelación entre la tradición oral y los documentos escritos y sobre todo intentando explicar el uso que la gente de Huari y de las comunidades tomadas en consideración hacen de esas dos 'fuentes' de memoria.

Huari: ¿entre historia y mito?[10]

Antes de empezar con la exposición de los datos sobre el pasado de Huari, quisiera contextualizarlos en el marco cultural del pueblo. Es fundamental para la comprensión de los datos tener presente el nivel de conciencia que los huarinos tienen respecto a su historia y a sus tradiciones: la manera de acercarse al pasado asume diferentes matices según la persona con la cual se habla y según la situación en que se genera el recordar y contar[11].

El primer año de trabajo de campo en Huari, durante el verano del 2003, mi presencia en la ciudad todavía no tenía un sentido claro para la población local. La gente de Huari no entendía bien por qué razón yo estaba allí. El hecho de que mi entrada en la comunidad haya ocurrido mediante una familia muy conocida resultó importante para mi aceptación, sin embargo, mis intenciones en Huari aún no quedaban claras. El trabajo con la municipalidad —dirigido a toda la población y desarrollado junto con el amigo arqueólogo Bebel Ibarra Asencios— de capacitación en las escuelas y de sensibilización hacia algunas temáticas culturales, implicó un mayor reconocimiento de mi papel dentro de Huari, y algunos comenzaron a comprender lo que estaba buscando allí: «la gringa está buscando cuentos para un libro sobre la historia y las costumbres de Huari». Eso más o menos era lo que yo había comenzado a explicar en mis encuentros con la gente de Huari: me interesaban las costumbres y la historia de Huari y de sus comunidades aledañas. La confusión más grande se producía entre mi trabajo y el de mi amigo arqueólogo Bebel: la arqueología era algo conocido, fundamentalmente por la cercanía del sitio de Chavín de Huántar y por el conocimiento de los sitios que se hallan en el distrito de Huari[12]; mucho más complicado era explicar lo que hace una antropóloga. Durante los primeros contactos con una persona, luego de mi primera explicación sobre la motivación para estar allá, ocurría siempre que me mostraban *huacos* que

[10] Un intento no muy logrado de evitar la dicotomía.

[11] Confrontar Howard-Malverde 1989 y 1990.

[12] Además, la arqueología se vincula y a veces se superpone, en la percepción común, a las prácticas de *huaquería*: el saqueo de los sitios arqueológicos (cf. Canghiari 2006a, 2006b).

tenían o comenzaban a contarme dónde estaban los sitios de los *awilitos*, es decir, de los antepasados (sitios arqueológicos). Comprendí así que debía proporcionar una visión clara entre lo que hace un arqueólogo y lo que hace un antropólogo. Así que la frase «a mi me interesan los vivos, al arqueólogo los muertos» me pareció la más sencilla, pero también la más fuerte para poner una diferencia entre ambas disciplinas. Me di cuenta de que la fórmula funcionaba bastante bien y además provocaba una especie de orgullo en la gente con la cual dialogaba. Esta cuestión de interesarse en los vivos provocaba una complicidad entre mis interlocutores y yo: reconocían en mí una persona cercana gracias a mi interés en su vida cotidiana. Mucha gente se quedó con la cuestión que yo indagaba y siempre estaba involucrada en cualquier cosa que pasara en el pueblo porque necesitaba informaciones para un «libro sobre la historia y las costumbres de Huari». Esta fue una de las motivaciones por la cual, según la mayoría del pueblo, yo tenía que hablar con la «gente instruida» de Huari, los que ya habían escrito libros, los profesores y los «sabios». De hecho, los conocí a todos, los que eran famosos por sus conocimientos de historias y cuentos sobre Huari. Fue otro paso muy difícil explicar a las personas que yo estaba interesada también en la opinión de todos los habitantes, desde los profesores hasta los campesinos, en sus maneras de ver el mundo y en su vida cotidiana. Con el tiempo, continuando con el trabajo de campo, el hecho de verme hablar con todos, en cualquier momento —en las *chacras* y en la plaza de Huari, en las fiestas religiosas y dentro de la oficina de la municipalidad— sirvió mucho para el reconocimiento de mi trabajo dentro de la comunidad.

Efectivamente, mi aceptación a nivel humano fue bastante fácil y veloz, originalmente gracias a la familia que me acogió; sin embargo, la aceptación de mis investigaciones tuvo que seguir un proceso más largo que, aunque con mi perseverancia, debió seguir su natural camino para que la gente se acostumbrara no tanto a mi presencia (que fue siempre bien aceptada) sino más bien a mis preguntas.

Mi interés por el pasado de Huari, como ya mencionamos, fue dirigido, por muchas personas, hacia algunos personajes reconocidos por todo el pueblo, como los depositarios de este tipo de conocimientos. A menudo pasaba que, durante una charla con alguien, cuando se entraba en ciertas temáticas históricas, luego de narrar unos mitos que todo el pueblo conoce —como el cuento del origen de Huari— me mandaban a hablar con profesores y profesionales. Es claro cómo el nivel de conocimiento de los acontecimientos históricos de la ciudad cambia mucho según la clase social y el grado de instrucción, así como cambia la manera de acercarse al pasado, de interpretarlo y de manejarlo, tanto como cambia el grado de conciencia que se tiene con respecto a lo que se considera *historia*.

Siendo Huari la capital provincial, es considerada el centro focal no solo del desarrollo económico del área sino también de producción cultural pues, para ser un pueblo de 4800 habitantes, sin una buena pista asfaltada que lo conecte con el otro lado de la Cordillera Blanca, posee un importante nivel de producción cultural. En Huari ha habido muchos intentos, desde la municipalidad, de crear sensibilidad a los fenómenos culturales locales a través de festivales y jornadas de poesía, literatura, ecología, arqueología, etcétera. Huari tiene una producción literaria bastante inclinada hacia la reproducción del pasado. Desde la obra de Santiago Márquez Zorrilla: *Huari y Conchucos* de los años cuarenta, varios han sido los libros que exploran el pasado de Huari, y producidos por los mismos huarinos. Nombramos aquí solo la última obra publicada: *Ruta histórica, geopolítica y turística de Huari*, del profesor Franco Antonio Solís Benites. Por otra parte, existen muchos libros que presentan «cuentos tradicionales del área», narraciones que hablan del origen del pueblo, reproducen tradiciones vinculadas a algunos lugares especiales en el distrito, novelas sobre personajes, fábulas e historias mágicas.

Considerando también estos textos escritos, es muy fácil percibir el acercamiento al pasado, por parte de los huarinos, sobre la base de una dicotomía: el aspecto *mítico* (o mnemónico) y el aspecto *histórico*. Tomamos por un momento estos términos en su significado más sencillo y primario: por un lado, la historia considerada como secuencia cronológica y lineal de acontecimientos y cambios en el tiempo. Por otro lado, el mito considerado como *mythos*, es decir, palabra eficaz, discurso, narración; el mito en el sentido de narración tradicional en la cual se pierden los orígenes individuales para asumir un carácter general y ejemplar, que confiere sentido a la situación contingente, expresando una concepción del tiempo repetitiva que se contrapone a la temporalidad lineal del pensamiento histórico. El mito como narración que se sobrepone al concepto de memoria vinculada a la acción, al acto performativo y a la percepción de una colectividad más que de una individualidad (cf. Le Goff 1992)[13].

---

[13] Según la interpretación funcionalista, el mito tiene el rol de legitimar y fundar la realidad, volviéndose motivación y garantía de la realidad contingente (Kilani 1990). Según la visión estructuralista, al mito se le pueden aplicar las teorías lingüísticas de Saussure ([1916] 1983): dividiéndolo en partes (*mitemas*) analizables y comparables con porciones de otros mitos, es posible encontrar caracteres comunitarios y repetitivos que puedan ser el espejo de estructuras culturales y sociales. Los mitos pueden tener bases históricas o naturalistas y ofrecer al hombre interpretaciones de eventos, fenómenos naturales y sociales, garantizando continuidad a estructuras sociales y políticas o valores morales que de otra manera perderían las «justificaciones históricas».

Sin embargo, nuestra percepción del acercamiento al pasado de los huarinos debe necesariamente superar esta visión dicotómica entre historia y memoria, clásica en la literatura sobre esas temáticas. Para hacerlo seguimos el discurso de Aleida Assmann (Assmann 2002), y la lectura que hace Rossi (Rossi 2007), la cual considera las definiciones *tradicionales* de historia y memoria que delinean los dos conceptos no solo como separados, sino a menudo como contrapuestos. Ella toma en consideración primariamente a Nietzsche que, en la obra «De la utilidad y del daño de la historia para la vida», representa la memoria como una ventaja y la historia como un daño y ve en la difusión de la historia un peligro para la memoria. Halbwach distingue la memoria colectiva y la memoria histórica, la primera garantiza la vitalidad y la especificidad del grupo, mientras la segunda no tiene vínculos con la identidad. La historia graba lo que cambia, la memoria lo que se parece (Halbwachs 1987: 93). Para Nora la memoria es un fenómeno actual, una cultura vivida siempre en el presente, mientras que la historia es la representación del pasado; la historia es universal y no pertenece a nadie, la memoria vive dentro un grupo del cual funda la cohesión (Nora 1984). La Assmann concluye que la diferencia principal es entre una «memoria viviente» y una «memoria abstracta». La memoria vigente está vinculada a un portador, a un grupo, a un individuo, a una institución, se comporta de manera selectiva, trasmite valores que fundan la identidad y las normas éticas. La memoria abstracta no está vinculada a ningún portador especifico, considera cada dato importante, trasmite verdad y no se preocupa de normas éticas y valores (Assmann 2002). Asssmann reconoce que la oposición entre historia y memoria se ha vuelto menos significativa y que no existe narración histórica sin que sea construida sobre interpretaciones parciales y frutos de la identidad. La contraposición entre historia y memoria es inadecuada, en cambio hay que considerar historia y memoria solo como dos diversas modalidades del recuerdo que no se excluyen recíprocamente (Rossi 2007).

Si consideramos la visión que la gente de Huari tiene con respecto a su pasado, estas divisiones entre mito e historia pierden sus confines precisos y resultan problemáticas. Primeramente hay que reconsiderar y reformular la idea de «verdad» intrínseca al concepto de historia, por un lado, y la idea de «fábula» en la noción de mito. El mito se acerca a la historia con toda su fuerza realista y mantiene en sus narraciones esa veracidad que normalmente se le atribuye solamente a la historia. En segundo lugar, hay que considerar que estamos hablando de contenidos que por un lado aparecen marcados y definidos a través de un sistema fijo como la escritura, tradicionalmente vinculada a la historia —como los libros sobre Huari que antes mencionamos— por otro lado se delinean como discursos orales,

tradicionalmente vinculados a la memoria. Ambos contenidos son, en la práctica, utilizados como textos que pueden cambiar según el hablante, la situación contingente y las interpretaciones precedentes (véase Howard-Malverde 1989, 1990; Rappaport 1990), ya que sean *mitos* transmitidos oralmente, ya que sean *datos históricos* trasmitidos en los libros. Estos contenidos, en la exposición del pasado producida por los huarinos, no se separan y no se excluyen recíprocamente y ambos pueden ser manejados por el narrador. Cada narración, construida sobre la base de los dos tipos de contenidos (que seguimos manteniendo divididos en esta exposición, para entendernos, aunque quizá sin lograr superar las dicotomías) están estrictamente vinculados no solo a la interpretación del narrador sino también a la acción ritual y a la actualización que se le da en la cotidianidad. Por lo tanto, debemos considerar que estamos hablando de una tradición que la gente misma considera y maneja como oral, manipulada y modificada cada vez que es pronunciada. Cada quien en Huari, así como en otros sitios, transforma sus narraciones, aun solo mediante pequeños detalles y tonos —ejemplo muy evidente de este proceso es el mito de fundación de la ciudad que en breve analizaremos. El manejo del pasado hecho por la gente común aparece sujeto a todas las mutaciones y re-definiciones. Cada narración refleja también los recuerdos personales, siempre se trata de una experiencia subjetiva que involucra no solo la interpretación de los contenidos, sino también su percepción. Las narraciones sobre el pasado toman una forma que puede ser la que el relator quiere dar de sí mismo, o hacer parte de un proyecto de convencimiento. Muchos son los factores que contribuyen a la formulación y reformulación de una narración, directamente vinculados al relator o no dependientes de él, tal vez inconscientes y no totalmente dominables por el informador (cf. Vansina 1985).

Sin embargo, esta complementariedad y unidad entre mito y datos históricos no siempre es total y completa, sino puede cambiar según el interlocutor. Por supuesto, como ya mencionamos, la manera de exponer y de pensar el pasado depende de la extracción cultural y social y con eso cambia también el nivel de percepción de la dicotomía entre historia y mito[14]; divergencias que notamos muy evidentes en Huari donde, en un pueblo relativamente chico, se reúnen clases sociales muy lejanas entre sí, a diferencia de las dos comunidades. De esta manera la reconstrucción del pasado asume el aspecto de reformulación de narraciones que toman formas diferentes según la persona que las cuenta.

[14] Aunque muy raramente hemos notado una clara y neta percepción y manejo de la diferencia entre las dos categorías.

El concepto de verdad o de realidad —lo que 'verdaderamente' ha pasado, los hechos documentados, los personajes y sus roles, las fechas y la consecuencia temporal— no aleja el mito y la historia, porque ambas narraciones se juntan en una sola, a niveles y de maneras diferentes según el relator.

Al principio del trabajo de campo la linealidad de mi manera de pensar tuvo problemas con la capacidad de la gente de Huari de recopilar narraciones nuevas cada vez que se dialogaba. Me di cuenta de que las narraciones eran diferentes no solo según la persona, sino también según el momento en que se relataba. Por otra parte, la narración variaba en relación con la presencia de otras personas que podían, directa o indirectamente, intervenir en la conversación. Entendí que la búsqueda del pasado de Huari, a través de la boca de los huarinos, tenía que ser hecha por una multiplicidad de voces, tal vez diferentes, pero casi nunca contrastantes. Diferentes porque, como ya explicamos, cada quien daba su versión de un cuento que podía variar según el momento o la situación dada; nunca contradictorias porque resultaba evidente la posibilidad, en la mentalidad de la gente de Huari, de añadir particulares y detalles a un cuento sin privarlo de veracidad o fuerza 'histórica'. El pasado de Huari reconstruido por los huarinos no es algo inmutable, sino algo permeable que mantiene un vínculo profundo con la oralidad y está, como veremos, necesariamente relacionado con el territorio.

Considerada por un lado la persistencia y la frecuencia de algunos contenidos en las narraciones, por un lado, y la dinamicidad y maleabilidad de estos contenidos, por otro lado, cabe preguntarse cuáles son las herramientas de la *grabación* del pasado, y las razones por las cuales memoria e historia se compenetran tan a menudo. La respuesta estaba en las palabras de la gente con la que seguía dialogando: por un lado, el pasado está grabado en la geografía del distrito de Huari, en sus cerros, en sus lagunas, en sus ríos, en sus sitios arqueológicos, etcétera y por eso no puede ser ignorado u olvidado; por otro lado, el *mito* parece servir como suplemento de la *historia*. Profundizamos las dos afirmaciones singularmente.

Considerada la inestabilidad del sistema oral, el paisaje resulta un soporte fundamental a la narración oral que, *inscrita* en algunos elementos del territorio, se vuelve texto al cual, aunque susceptible de cambios e interpretaciones, se le pueden entregar conceptos culturales y acontecimientos focales para el grupo. Algunos elementos precisos del espacio asumen el papel de fijar los pasos más importantes de la vida de la colectividad, escogidos ya sea por su función práctica o por su significado sobrenatural. Ellos indican la memoria del pueblo, dando significado a su presencia en aquel territorio. Los relatos *entregados* al paisaje son,

de hecho, una forma de inscripción para transmitir el pasado y las concepciones ideológicas de grupo e individuales; una clase de escritura definida por Sampson como *semasiográfica* (1985), constituida por elementos topográficos que tienen un significado individual o que, combinados en modo secuencial, constituyen la unidad de una narración más larga. La interacción entre los *landmarks*, como los define Santos-Granero (1998) y el hombre, es de tipo semántico: él los interpreta como marcas visibles, productores de mensajes y les atribuye a ellos significados precisos (véase el capítulo I). Un sistema en que el significado está sugerido por señales que expresan algo al lector fuera de las convenciones lingüísticas (Santos-Granero 1998). Estos marcadores del terreno, en efecto, no implican el registro fiel de palabras en una lengua específica, más bien el registro de ideas. El paisaje asume una función estabilizadora con respecto a la movilidad de la tradición oral. En la provincia de Huari, en la reformulación del pasado, este vínculo con el territorio involucra necesariamente al *mito* y a los *datos históricos*. Como veremos, el pasado huarino, y de toda el área, se asienta siempre sobre el territorio de manera muy directa, haciendo continuas referencias a lugares específicos y atribuyéndole una simbología muy clara y precisa en el marco de la cultura local.

Por otro lado, el *mito* parece completar las lagunas y las fisuras presentes en la *historia* de Huari. Las roturas históricas, no solamente debidas a falta de documentación o a un bajo nivel de comprensión, parecen 'coserse' perfectamente mediante la inserción del mito. El mito es capaz de 'llenar huecos' y reconstruir pedazos del pasado que no han sido comprendidos o no están documentados, o no existen para la historiografía; el mito se presenta como la solución a las faltas de la historia, y como material de conexión entre un momento y otro. El mito se acerca a la historia dándole fuerza y profundizando cuestiones y razones que la historia no afronta. En las palabras de los huarinos, la inclusión del mito en la historia —la compenetración entre memoria e historia— resulta importante para insertar en las narraciones eventos sobrenaturales. En esas narraciones el mito es manejado como explicación de eventos pasados y presentes para los cuales no se tiene otra dilucidación posible. La mitología entra muy fácilmente en la esfera de lo sobrenatural y confiere a la realidad un valor moral más evidente, una razón que no se limita dentro de los confines humanos sino desemboca en lo divino.

La interferencia del mito en la historia se hace mucho más fuerte cuando las épocas se hacen más lejanas; en nuestro caso, sobre todo, a partir del periodo de la fundación española de Huari y más atrás. Los hechos son explicados a través de esta amalgama que no se distingue de manera precisa sino aparece como la visión y manera de exposición de su pasado normal. A pesar de una visión más

lineal y formal de la historia presente en las nuevas generaciones, que como es normal es amplificada por la educación y la mayor difusión de la instrucción secundaria, debido al desarrollo de la región, el mito de origen de Huari resulta ser la explicación del nacimiento de la ciudad, más presente en la memoria de todos los huarinos. Sin embargo, acecha un cambio que producirá nuevas formas y nuevas interpretaciones del pasado.

Huari y su mito de origen

Uno de los primeros sucesos que le ocurren a un extranjero que llega a Huari es el encuentro con su mito de origen. De hecho, es una de las primeras narraciones que se pueden escuchar en Huari, y en los alrededores, porque casi todos la conocen sin diferencia de edad y extracción social, y sobre todo sin dudas sobre su veracidad. Por ser la narración más difundida es también aquella de la que existen más interpretaciones y que más ha variado y sigue variando en el tiempo y en el espacio. En el mito de origen de Huari se explica cómo y por qué fue fundada la ciudad, y se insertan personajes y situaciones reales en una trama que está 'construida' alrededor de la Virgen del Rosario, llamada la Mama Huarina, patrona de Huari. Ella aparece como el centro de toda la narración y probablemente el núcleo fijo que nunca se pierde en ninguna de las versiones. De hecho, los acontecimientos del mito dan vueltas alrededor de la imagen de la Virgen del Rosario que, hasta hoy en día, se encuentra en la iglesia principal de Huari y de la cual se cuenta que fue hallada en la puna cerca de una laguna: la laguna de Purhuay. Una vez encontrada la estatua, se narra la necesidad de construir una iglesia para custodiarla; dependiendo de la versión, la mujer que halla la Virgen se encuentra a veces sola, a veces con el hermano/esposo, otras veces en compañía de dos hermanas y del hermano. Sigue al hallazgo una apuesta entre los hermanos sobre quién construye una iglesia para la Virgen en el menor tiempo posible. Cada personaje del cuento, las tres hermanas y el hermano, representa una comunidad de los alrededores de Huari. La competencia para construir la iglesia siempre la gana el representante de Huari, que varía, según las versiones, entre dos de los protagonistas: Juan Huarín y María Jiray. Por lo tanto, además de la presencia de la Virgen del Rosario, elementos fijos de la historia son el escenario del evento principal, es decir, la laguna en la puna, la apuesta para la construcción de una iglesia y la victoria de Huari que, por tener la Virgen en su iglesia, se vuelve el pueblo más importante del área. Así es que el mito explica una realidad fundamental, en la cual la gente confía plenamente: el hecho de que Huari sea cabecera provincial porque ha «ganado la Virgen». Como mencionamos antes, los mitos,

sobre todo los que se refieren al origen de una situación contingente, procuran explicaciones de cómo y por qué el escenario ha llegado a ser lo que es. Esta es la explicación principal ofrecida por el mito de origen de Huari, junto con la clarificación de la procedencia de la patrona del pueblo, la Mama Huarina. De esta manera, a través del mito nos enteramos de los acontecimientos que llevaron a Huari a ser lo que es bajo el aspecto político, cabecera de provincia y bajo el aspecto religioso, ciudad gobernada por la Virgen del Rosario, «poderosa patrona de una ciudad poderosa».

Como mencionamos, las diferencias principales en las versiones recolectadas se destacan en el número de los protagonistas: dos son las versiones más difundidas, una en que se mueven cuatro personajes, cuatro hermanos; otra en que hay solamente dos personajes, un hombre y una mujer: Juan Huarín y María Jiray, que en algunas adaptaciones son reconocidos como hermanos y en otras como esposos.

(1)

> La fundadora de Huari se había arrojado dentro (de la laguna de) Purhuay.
> Eran cuatro hermanos antes de la llegada de los españoles: Juan Huarín, María Jiray, María Rupay, María Jagay, cada uno tenía su brote de terreno con su trigo y sus papas. María Jiray era de Huari, Juan Huarín de Yacya, María Rupay de Acopalca, María Jagay de Cajay. Un día habían salido de campo, estaban por cementerios para saludar a los muertos en los cerros con choclo y papas, y al andar por estos cerros han visto la figura de una mujer con su bebe al brazo, en un cerro, y era la Virgen. Dijeron, esta Virgen no puede estar acá, hay que hacer una iglesia. Entonces los hermanos acordaron hacer una iglesia cada uno en su propiedad, el que ganaba es el que iba a traer a la Virgen, el que lo hacia mas rápido. María Jiray era una mujer inteligente astuta también. Mientras Juan Huarín dormía de noche, María Jiray hacía trabajar en la iglesia: cuando salía la luna ya comenzaban a trabajar hasta el amanecer, por turnos hacía trabajar de día y de noche, le daba de comer, bebida, estaba música para que bailen, para que tomen y ella misma bailaba con su esposo, bailando se animaban los peones. Y termina la iglesia y se pone la cruz en el techo. Entonces como habían dicho el que gana se lleva la Virgen, va donde los hermanos con sus súbditos, con sus bailarines, tomando su chicha, fiesta pues, y le dice: hermano te he ganado esta es mi iglesia, la Virgen es mía. Para llevar a la Virgen han citado un día con plena fiesta y han llevado la Virgen a Huari a la iglesia de Huari. Pero el varón no se dio por vencido, no se resignaba, así le ha dicho: en Huari el terreno esta accidentado, en cambio Yacya es plano, en tu tierra no hay agua, la van abandonar a la Virgen, mejor que la Virgen este acá, yo tengo terreno plano tengo agua, aquí puede estar

mejor a vivir. La mujer le dijo no, agua hay (en) la Pachqa, Patza. Para que no la abandonen (a) la Virgen yo he plantado en los cuatro ángulos de la plaza la planta de wakanqu, (para que) quien viene a Huari se quede, el que se va se va llorando o con nostalgia. Era la Virgen del Rosario, la Mama Huarina. Por esta razón Huari se quedó como el pueblo más grande y más importante. María Jiray lloró por haber vencido sus hermanos, había cumplido su misión, entonces se fue a la laguna de Purhuay y le recomendó a su pueblo no le abandonen a nuestra Virgen: si ustedes la abandonan esta laguna yo la voy a espaciar para que todos ustedes mueran. Después cuando estaba mirando se tiró a la laguna. Ahora se dice que la laguna es su tumba. (Glicerio, Huari 2003).

(2)

Eran dos esposos, Juan Huarín de Huari y María Jiray de Yacya.
Hicieron una apuesta para ganarse la Virgen del Rosario, la Mama Huarina. María Jiray había encontrado la Virgen en la puna en la laguna Purhuay y la bajó para construirle la iglesia. Juan Huarín, que era su esposo, quiso la Virgen también y empezó a construir la iglesia en la plaza de Huari. María Jiray sus comuneros de Yacya la amaban bastante, y trabajaban también en la noche. Ella preparaba la comida para toda la comunidad de Yacya para que pudieran trabajar en la iglesia. Preparaba poquita comida en ollas chiquitas que pero nunca se terminaba y siempre aumentaba. Y la gente estaba bien contenta y la iglesia estaba casi terminada. Pero Juan Huarín, siendo hombre, se dio cuenta del tanto que trabajaban y decidió hacer una iglesia más chiquita para terminarla antes, y así fue. Terminó la iglesia y se llevó la Virgen. Por esta razón Huari ahora es Huari, y es grande y capital. María Jiray dejó su esposo y se metió a la laguna Chonta, de donde dicen salía para peinar las hijas; y donde está todavía cuidando su gente.

(Doña Petronila, Huari 2004).

Uno de los elementos más evidentes en el mito es la repetición del número cuatro, que puede ser considerado la duplicación del dos de la segunda versión del mito. Según Gary Urton, un análisis del significado de las denominaciones de números indica que todos los números, «salvo por el caso de 'uno', son identificados como estando compuestos por ciertos numero de parejas (o 'doses') más o menos uno. De este modo, la cuestión al entender los números es la relación entre uno y dos, o uno y un numero variable de parejas» (Urton 2003: 72). En los ciclos mitológicos acerca de la fundación de Cuzco, que los cronistas transcriben, se mencionan cuatros hermanos (*Ayar*) y sus respectivas hermanas/esposas que, después de emerger de las cuevas en Pacaritambo, cumplen un viaje que los conduce hasta el escenario de la fundación de la ciudad (Gamboa 1579, Molina 1574).

En otras versiones, la pareja principal, Manco Cápac y Mama Ocllo (de la Vega 1604, Cobo 1653), responsables del origen de la estirpe inca, representan el prototipo del dualismo andino[15]. Así, el número cuatro parece repercutir desde un nivel ideológico impalpable hacia un nivel organizativo real, inscrito en el espacio físico. De hecho, cuatro eran los barrios del Cuzco imperial y cuatro las regiones (*suyu*) del imperio, así como cuatro son a menudo los barrios en los que se dividen los pueblos andinos.

También para Huari es así: cuatro barrios, identificados simbólicamente en las cuatro esquinas de la plaza, donde María Jiray pone las flores de *waganku*. Observamos que los cuatro hermanos, cada quien proveniente de una especifica zona en el área de Huari («cada quien con su brote de terreno»), en las que hoy en día se sitúan los pueblos de Huari, Acopalca, Yacya y Cajay, resultan ser la personificación de estos mismos pueblos. Evidentemente, el mito no solo afirma el origen y la existencia de Huari sino también de otros tres pueblos. De hecho, otro elemento que se destaca en el mito es el vínculo estrecho del hombre con su ambiente vital[16]: no solo en la personificación de los cuatro pueblos, sino también en la incidencia en destacar, en la narración, algunos lugares naturales específicos en los alrededores de Huari (cf. Ossio 1977). La tradición oral empieza con el final de la historia subrayando así su importancia trascendental: «La fundadora de Huari se había arrojado dentro de Purhuay». Purhuay es una laguna a dos horas de camino de Huari, sobre la carretera que pasa por Acopalca y que llega hasta la provincia de Asunción. La laguna es el centro de un conjunto de narraciones que relatan eventos milagrosos y mágicos, positivos y negativos. Purhuay es considerada hoy en día un lugar poderoso y muy fértil, que debe ser tratado con consideración, donde se llevan ofrendas y al cual se piden favores; varias veces es indicada como lugar de origen de las ovejas y de los animales de pastoreo de la región, o *pacarina* de los Huarirunas[17]. El gesto de María Jiray permite la identificación de la laguna con la fundadora del pueblo: los dos mayores emblemas de fertilidad y de origen —la heroína y Purhuay— se juntan en uno solo. Ahora bien, la Virgen encontrada por los hermanos en la puna se puede interpretar como la versión cristiana del símbolo de esta fuerza generadora femenina —María Jiray— que

[15] Juan Ossio, en la recopilación del mito de origen de Andamarca, evidencia también la presencia de cuatro hermanos, los cuatro *mayos* (Ossio 1977).

[16] Veremos más adelante que es costumbre representar un sitio mediante un individuo: un héroe mítico o un santo patrón.

[17] La laguna está rodeada por tres sitios arqueológicos en las tres cumbres que la encierran, que se consideran lugares sagrados habitados por los *awilitos* (cf. Cap. V).

subsiste en el pueblo para enriquecerlo y protegerlo. Al mismo tiempo, María Jiray/Purhuay, desde la puna, controla y gobierna el pueblo, bajo la amenaza de ahogarlo en caso de mala conducta. El abandono de la Virgen simbolizaría no solo el descuido sino el olvido del origen femenino del pueblo[18].

Hay que notar también que al final de la segunda versión del mito de fundación, María Jiray se arroja a una laguna diferente, la laguna Chonta, ubicada en la puna de Yacya, que también es percibida como lugar de origen de esta comunidad. Al mismo tiempo vemos que en el segundo cuento Juan Huarín aparece como el ganador de la apuesta y por lo tanto fundador de Huari. En este caso el origen parece ser masculino y no femenino, aunque el vínculo entre la laguna y María Jiray, el femenino humano y el femenino natural, se mantiene simbolizado por el gesto de la mujer.

La identificación de seres humanos con elementos naturales se da sobre todo con personajes importantes para la economía espiritual de la cultura huarina. Esa identificación se extiende también a los cerros. En la sierra de Áncash los cerros son comúnmente reconocidos como los lugares donde viven los antepasados, no solamente en sitios arqueológicos de altura, sino también en picos carentes de impacto humano. Hay una personificación: los cerros no solo son habitados por los *awilitos* (abuelos) sino que *son* los *awilitos*, y cada uno tiene su nombre y sus características personales. Son muy poderosos y conceden ayuda al hombre que sabe «cuidarlos»[19] con ofrendas y oraciones según gestos y normas rituales. Pues cuando el mito habla de «saludar a los muertos» hace referencia a ir a la puna para hablar y ofrendar comida a los antepasados: «estaban por cementerios para saludar a los muertos en los cerros con choclo y papas, y al andar por estos cerros han visto la figura de una mujer con su bebe al brazo, en un cerro, y era la Virgen».

El mito es clara expresión de algunos conceptos claves del pensamiento de los huarinos hacia sus territorios así como resulta ser una abierta descripción de estructuras socio-culturales primarias para la vida del pueblo. La imagen de la construcción de la iglesia es expresiva de un momento fundamental de la vida cotidiana de las comunidades del distrito de Huari: se asemeja a la descripción de una faena comunal. Encontramos todos los componentes habituales en este tipo de eventos comunitarios: el trabajo en grupo, la comida ofrecida por quien

---

[18] Cabe remarcar que en los mitos de fundación de San Luis (Provincia de C.F. Fitzcarrald) y Chacas (Provincia de Asunción) la Virgen también permanece como elemento originario asociado a una heroína fundadora, recordando así el principio creador femenino.

[19] Esta es la palabra utilizada por la gente del área, véase cap. IV.

manda a ejecutar el trabajo, la música y los bailes (cf. capítulos III y IV). El último intento de Juan Huarín para convencer a la hermana victoriosa a entregarle a la Virgen se fundamenta en otro elemento de importancia trascendental para los pueblos serranos: el agua. Es así que se define otro lugar conocido y fundamental para la economía de Huari: la fuente principal del pueblo o Paqcha.

Una vez reconocidos los parajes que vinculan al pasado y los valores primarios del pensamiento huarino, María Jiray puede definir con sus gestos el nacimiento y la futura prosperidad de Huari.

En el mito nos acercamos a una primera visión hacia las relaciones entre Huari y las comunidades que se asientan en los alrededores. Nos parece muy significativo que el origen mitológico de Huari contemple la presencia de otros pueblos que son los que ahora se relacionan más cotidianamente con la cabecera municipal. La existencia de Huari parece manifestarse solo en relación con otros pueblos, su fundación está definida en contraposición y en correspondencia con las comunidades. Su identidad se marca y se construye en la relación con los pueblos aledaños —y viceversa— como veremos más adelante. Esto nos lleva a preguntarnos si el mito puede ser el espejo de las relaciones sociales pasadas y presentes, si podemos notar huellas de la importancia de esos pueblos en épocas antiguas y del carácter de sus vínculos sociales y étnicos con Huari. Como veremos más adelante en la exposición, estas relaciones se materializan hoy en día también a un nivel ritual y geográfico, y quizá esconden vínculos más profundos, perdidos en la época colonial.

Además, nos parece que el análisis del mito se puede desplegar en dos niveles de lectura, ambos cargados de significados y muy esclarecedores de la cultura analizada. El primero se detiene sobre una línea específicamente vinculada con el distrito de Huari y la ciudad misma: nos explica —como ya mencionamos— el porqué de la situación contingente, cómo Huari llegó a ser la capital y el pueblo más grande e importante del área. Además, a este nivel leemos una suerte de mapa sagrado de Huari acercándonos a algunos elementos principales de los cuales quien quiera estudiar el pueblo y la zona no puede prescindir, como la laguna de Purhuay, la laguna Chonta, los cerros que rodean el pueblo, la fuente Paqcha y finalmente la iglesia, «casa» de la Mama Huarina. El segundo nivel de análisis aclara características focales de la sociedad huarina, pero con un horizonte más amplio y general que evoca órdenes típicos de todas las tradiciones andinas: la relación entre seres humanos por un lado y la relación entre estos y la esfera sobrenatural por otro. Ambas relaciones se definen bajo un vínculo de reciprocidad.

Cuando hablamos de reciprocidad estamos analizando una relación entre dos sujetos, la palabra indica un enlace que se establece gracias a la entrega de algo, sea material o inmaterial, por las dos partes, implica la posibilidad de obtener algo mediante un intercambio de gestos. En nuestro mito, la reciprocidad entre hombres se materializa en el trabajo colectivo que se pone en acto para la construcción de la iglesia; mientras que la reciprocidad entre hombre y esfera sobrenatural se conforma en la actitud del hombre con respecto a los lugares sagrados. Dejamos esta exposición para los capítulos IV y V.

Huari en las crónicas

Conchucos, la región[20] que acoge a la provincia de Huari, aparece hoy en día como el «hermano menor» del Callejón de Huaylas, que se encuentra en la vertiente oeste de la Cordillera Blanca. De hecho, la parte serrana del departamento de Áncash se presenta dividida en dos: el Callejón de Huaylas, o sea la parte más hacia la costa, al oeste de la Cordillera Blanca, donde se encuentra Huaraz, capital del departamento, muy frecuentada por andinistas gracias a la cordillera y a la atracción del Huascarán, la cumbre más alta del Perú; por otro lado, la región de Conchucos, donde la Cordillera baja y resulta menos atractiva a nivel turístico. Desde siempre la barrera de la Cordillera Blanca ha sido un obstáculo muy fuerte a la apertura de esta parte de Áncash hacia el resto del departamento y de toda la nación. Desde épocas prehispánicas, las comunicaciones con la costa han sido difíciles y limitadas solo a algunos corredores transitables (Orsini 2005). Sin embargo, hay que considerar que Conchucos estuvo vinculado con otras áreas que podían ser alcanzadas sin necesidad de cruzar la Cordillera Blanca, como el área de Huánuco hacia la selva, o el sur conectado a Conchucos mediante un importante tramo del «Camino Inca», que atraviesa el distrito de Huachis en la provincia de Huari. Sin embargo, en la época de la conquista, no solo española sino también Inca, la historia del Callejón de Conchucos y de Huari ha sido descrita partiendo desde su parcial aislamiento y peculiaridades. Desde las crónicas resulta que la llegada de los incas se remonta a la época de las grandes conquistas de Pachacútec por mano del general Cápac Yupanqui. Garcilaso de la Vega y Cieza de León dan una descripción bastante clara de la conquista del área, la cual fue difícil, ya que las etnias locales dejaron sus pleitos internos para poder contrarrestar la expansión inca. Cieza y Garcilaso consideran a los pueblos de la

[20] Todavía muy a menudo la región se define como Callejon de Conchucos, por la correspondencia con el Callejón de Huaylas al otro lado; sin embargo, Conchucos no es un callejón tan marcado como Huaylas.

serranía de Áncash como los más belicosos y rebeldes del Perú: «fueron belicosos y los Ingas se vieron en trabajo para conquistarlos» (Cieza de León [1553] 1986: 164). Garcilaso, retomando las informaciones de Cieza, las amplía contando la conquista:

> Con esta respuesta entraron los incas en la provincia y de allí enviaron el mismo recado a las demás provincias cercanas a ella (que entre otras que hay, las más principales son Huaras, Piscobamba, Cunchucu), las cuales, debiendo seguir el ejemplo de Pincu, hicieron lo contrario: que se amotinaron y convocaron unas a otras, deponiendo sus pasiones particulares para acudir a la común defensa. Y así se juntaron y respondieron, diciendo que antes querían morir todos que recibir nuevas leyes y costumbres y adorar nuevos dioses. Que no los querían, que muy bien se hallaban con los suyos antiguos que eran de sus antepasados, conocidos de muchos siglos atrás. Y que el Inca se contentase con lo que había tiranizado, pues con celo de religión había usurpado el señorío de tantos curacas como había sujetado. Dada esta respuesta, viendo que no podían resistir la pujanza del Inca en campaña abierta, acordaron retirarse a sus fortalezas y alzar los bastimentos y quebrar los caminos y defender los malos pasos que hubiese, lo cual todo apercibieron con tan diligencia y presteza (Garcilaso de La Vega 1991: 354).

La narración de Garcilaso procede narrando que solo después de seis meses las «provincias rebeldes», vencidas por el hambre, fueron dominadas por los incas.

Cieza retoma el discurso sobre la belicosidad de los pueblos del área:

> … los naturales de mediano cuerpo, andan vestidos ellos y sus mugeres: y traen sus cordones o sus señales por las cabecas. Afirman que los indios de esta prouncia fueron belicosos: y los Ingas se vieron en trabajo para sojuzgarlos. Puesto que algunos de los Ingas siempre procuraron atraer a sí las gentes por buenas obras que les hazían, y palabras de amistad. Españoles han muerto algunos estos Indios en diuersas vezes (Cieza de León [1553] 1986: 238).

Sin embargo, el encuentro con los españoles al principio pareció favorable: «Andan vestidos como los demás estos indios de Piscobamba: y traen por la cabecas puestas unas pequeñas madexas de lana colorada. En costumbres parecen a los comarcanos: y teniéndose por entendido, y muy domésticos, y bien inclinados, y amigos de Cristianos» (Cieza de León [1553] 1986: 239). La tierra de Conchucos se describe como una tierra fértil y muy rica: «La tierra donde tienen los pueblos es muy fértil y abundante: y ay muchas frutas y mantenimientos de los que todos tienen y siembran» (Cieza de León [1553] 1986: 239). A pesar de esto, las guerras civiles españolas, según Cieza, afectan bastante el área de la serranía de Áncash depredándola de sus riquezas:

> «Auia el los tiempos pasados tan gran cantidad de ganado y ovejas y carneros que no tiene cuenta: mas las guerras lo acabaron en tan manera que desta muchedumbre que auia ha quedado tan poco, que si no la guardan los naturales para hacer sus ropa y vestidos se verán en trabajo» (Cieza de León [1553] 1986: 234).

También Estete, antes de las guerras civiles, nota una abundante presencia de ganado: «mucha cantidad de ganado con sus pastores que lo guardan, e tienen sus casas en las sierras al modo de Espana» (Estete 1533: 69). Al mismo tiempo, ya desde los primeros contactos, los españoles se dan cuenta de la riqueza minera de la zona, que hoy es objeto de explotación económica por multinacionales extranjeras: «en muchas partes de esta comarca se hallan grandes minas de plata: y si se dan a sacarla, será mucha la que se aura» (Cieza de León [1553] 1986: 235); «hay minas de plata mesón real». Así que a fines del siglo XVI, los españoles fundan la villa de Conchucos, específicamente para explotar las riquezas mineras, de la cual Guaman Poma nos ha dejado un dibujo, en el cual escribe: «Ciudad villa de Conchocos, minas de plata» (Guaman Poma de Ayala 1987: 1097).

Miguel de Estete menciona la llegada de los españoles a Conchucos en abril de 1533 en el marco de la llamada Expedición a Pachacamac. Pasando por Huanucopampa entraron en Conchucos por el lado de los actuales pueblos de Chavín de Huantar y San Marcos; el jueves 3 de abril de 1533 entraron en Huari: «otro día partió el capitán deste pueblo, y fue a dormir tres leguas de allí a un buen pueblo llamado Huari, donde hay otro río grande y hondo, donde hay otro puente. Este lugar es muy fuerte porque tiene por las dos partes hondos barrancos» (Del Busto 1967: 19).

Cuando Miguel de Estete nombra el pueblo de Huari probablemente se refiere a Huaritambo. Eso era un tambo inca del cual todavía existen las ruinas en la homónima comunidad, a siete kilómetros de la actual ciudad de Huari. El tambo se encuentra sobre el *incanani*, término hoy utilizado por los huarinos para indicar ese tramo de camino inca que hasta hoy en día es bien visible y practicable. De hecho, la fundación de la Huari que conocemos hoy deriva de las políticas de las reducciones toledanas en la segunda mitad de los años 60 del siglo XVI. Según las palabras de Cieza de León, muchos eran los tambos en esa área a lo largo del camino inca:

> Desta prouincia de Guamachuco por el real camino de los Ingas se va hasta llegar a la prouincia de los Conchucos: que está de Guamachuco dos jornadas pequeñas. Y en el corredio de ellas auia aposentos y depósitos, para cuando los reyes caminauan poderse alojar. [...] y el camino por todas estas partes lo tenían siempre muy limpio. Y si algunas sierras eran fragosas, se desechuauan por las laderas,

> haziendo grandes descansos y escaleras enlosadas, y tan fuertes que bien y biuirán en su ser muchas edades (Cieza de León [1553] 1986: 238).

En la crónica de Guaman Poma encontramos la mención a Huaritambo en el marco de la lista de tambos de todo el imperio, que nos confirma la suposición de que el pueblo de «Guari» en aquella época era en realidad lo que hoy en día es Huaritambo: «[casa] Guari, pueblo, tambo real y casas de *Guayna Capac Ynga*». Desde las palabras de Guaman Poma notamos además no solo la presencia del tambo sino también la importancia y la magnitud de eso por ser definido como «casa del Inca». De hecho, aun hoy, las ruinas en Huaritambo comprenden 26 *colcas*, edificios de sección cuadrada de 3,5 metros de lado y posiblemente de 3 metros de alto (Ibarra Asencios, comunicación personal), aunque ahora los muros se encuentran en parte derrumbados.

En 1543 —solo diez años después de los primeros contactos con los españoles— el gobernador Cristóbal Vaca de Castro ordena la visita a Conchucos —llevada a cabo por Cristóbal Ponce de León— para conocer los pueblos y la cantidad de habitantes de la zona, para poder dividir este curacazgo entre dos dueños españoles y hacer de esas tierras dos encomiendas. En efecto, a la visita siguió la llamada «reformación de encomiendas», que fue aplicada en todo el Perú por orden del Consejo de Indias para disminuir el poder de los primeros encomenderos, reorganizando las encomiendas y dando un balance a las propiedades. Es así que la «opulenta encomienda de Conchucos que había pertenecido a Francisco Pizarro, después de la muerte de este por cierto, [Cristóbal Vaca de Castro] la subdividió entre dos españoles beneméritos a la Real Corona: Bernardino de Valderrama y Luis García de Sanmames» (Espinoza Soriano 1964: 14). Desde los datos que nos proporciona Cristóbal Ponce de León parece que las áreas visitadas fueran las que hoy ocupan las actuales provincias del Corongo y Pallasca (Espinoza Soriano 1964; Cook 1976); excluyendo entonces nuestra área de interés. Sin embargo, para el periodo alrededor del 1548 «disponemos de datos sobre la población de tributarios de las provincias que formarían el corregimiento, gracias a una información sobre la situación de encomiendas proporcionada por el conquistador Juan de Saavedra al presidente La Gasca» (Chocano 2006: 133), comprendiendo entonces también la zona de Huari. Por lo tanto, tenemos números no muy exhaustivos sino procedentes «de estimaciones que muestran una tendencia a redondear las cifras» (Chocano 2006: 133): para la zona de Allauca Huari se enumeran entre los 800 y los 900 habitantes, así como para la parte Ichoc Huari. Entre 1564 y 1569, el Perú fue dividido en 71 Corregimientos, los cuales comprendían 614 departamentos; en el actual territorio de Áncash se formaron los

Corregimientos de Huaylas, Santa y Conchucos. El corregimiento de Conchucos se constituyó en 1565 por obra de Lope García de Castro, el cual agrupó cinco curacazgos y «señoríos étnicos», el nuevo corregimiento toma el nombre de Conchucos. El corregimiento de Conchucos, a diferencia del curacazgo de Conchucos —que nombramos precedentemente— incluye otros territorios, además de Corongo y Pallasca. Dentro de los nuevos confines se encontraban otros grupos que se hallan más al sur: Sihuas, Piscobamaba, Huari y Pincos. Esta definición y demarcación dura hasta el 1782, «fecha en la que fueron creadas las intendencias para terminar con los abusos de los Corregidores» (Márquez Zorrilla 1998: 41)[21]. Por lo tanto, solamente en la visita toledana realizada entre el año 1571 y 1572, y la consecutiva visita de Toribio de Mogrovejo de 1593 —es decir, aquellas que se desarrollan después de 1565, año en que seguramente se anexa la zona de Huari dentro del nombrado Corregimiento de Conchucos— podemos estar seguros de que los datos sobre la «población de Conchucos» involucran nuestra área de interés. Las descripciones de Conchucos y los datos procedentes a las visitas anteriores no necesariamente involucran nuestra área de interés, aunque se trata de una zona muy cercana. Es razonable preguntarse si las descripciones más generales del área de Conchucos —y no tan analíticas como las visitas— como aquellas presentes en las crónicas sean atribuibles también a la actual provincia de Huari. Tomando en cuenta la generalización que los españoles solían hacer sobre las descripciones de áreas no centrales del imperio incaico, quizá podemos considerar aceptables también para nuestras áreas las citas hechas anteriormente, considerando que estamos hablando de lugares bastante cercanos y, sobre todo, que en algunos momentos se habla de Huaritambo. Sin embargo, existe una referencia precisa en la cual se notifica claramente cuáles son las áreas relativas a las actuales provincias: cuando Antonio Vásquez de Espinoza (1969 [1630]) cuenta cómo el inca Pachacutec Yupanqui agregó esa área a su imperio: «pasó a

[21] El departamento de Áncash está formado por San Martín en su Reglamento Provisional en Huaura el 21 de febrero del 1821, con el nombre de Huailas, dividido en las provincias de Huailas, Cajatambo, Conchucos, Huamailes y Huánuco; pero esta demarcación no tuvo realización efectiva: «el 4 noviembre de 1823 el Congreso Constituyente decretó que los Departamentos de Huailas y Tarma se reúnan en uno con el nombre de Huanuco» (Marquez Zorrilla 1998: 61). Solo en 1837 Huaraz viene elevada a categoría de capital del Departamento de Huailas (que toma el nombre de Áncash, desde 'angas' que significa azul, por el nombre del río cerca de Yungay) destacándose de Huánuco que deviene capital del Departamento de Junín. En enero de 1828, dentro de lo que todavía era el Departamento de Huánuco, se crean las provincias de Conchucos alto y Conchucos bajo. Huari fue capital de Conchucos Alto y comprendía las actuales provincias de Huari, Fitzcarral y Antonio Raimondi; a Conchucos bajo, con Sihuas como capital, pertenecían los distritos de Piscobamba, Llapo y Corongo, Pomabamba, Pallasca, Cabana, Tauca (Marquez Zorrilla 1998: 62).

la provincia de Conchucos que por ser tierra doblada y muy belicosos los indios Corongos y Pallascas, costó mucho el conquistarlos»; las mismas zonas visitadas por Cristóbal Ponce de León bajo el nombre de Conchucos.

Según León Gómez (1994), en el Callejón de Conchucos existían definidas áreas étnicas distribuidas geográficamente de esta manera: Grupo étnico Conchucos: territorios de las provincias actuales de Corongo y Pallasca. Grupo étnico Sighuas: territorio de la actual provincia de Sihuas. Grupo étnico Piscobamba: territorio que corresponde a las actuales provincias de Mariscal Luzuriaga y Pomabamba. Grupo étnico Huari: coincide con las actuales provincias de Asunción, Fermín Fitzcarrald, Antonio Raimondi y la parte norte de la provincia de Huari. Grupo étnico Pincos: actuales distritos de Huantar, San Marcos, Chavín de Huantar, Uco, Huacchis, Huacachi, Rapayan, Anra y Paucas, todos en la provincia de Huari.

Sobre los Huaris, quienes son los que nos interesan, León Gómez sostiene que existe documentación que nos indica que ocuparon el territorio de la actual provincia de Huari hasta el poblado de Pomachaca, que, según nuestras investigaciones, desde los primeros años del siglo XVII ya estaba bajo la comunidad de Yacya, como lo sigue estando hoy en día. De esta manera, el río Puchca (véase mapa del área) tendría que ser el límite natural entre el grupo de los Huaris y el grupo de los Pincos. Sin embargo, en León Gómez no encontramos cuáles son los documentos donde se habla tan claramente de las divisiones étnicas de la geografía de Conchucos.

Lo que hemos podido averiguar personalmente es la división del supuesto grupo étnico Huari entre dos mitades: *Allauca Huari* e *Ichoq Huari*. Por supuesto, al existir el testimonio de la división, parece plausible la existencia de un grupo Huari, aunque queda aún poco claro su posicionamiento territorial[22]. La información sobre esta división aparece en varios documentos diferentes como división entre dos encomiendas.

En la *biblia* sobre encomiendas de José de la Puente Brunke, encontramos una tabla en que se listan las encomiendas Allauca Huari e Ichoc Huari. La encomienda de Allauca Huari, que comprende los pueblos de San Gregorio de Huáncar,

[22] Siguiendo las afirmaciones de León Gómez encontramos que la parte llamada Ichoc Huari, es decir, la parte izquierda de Huari, se asentaba en las actuales provincias de Asunción, San Luis y Antonio Raimondi; mientras que la parte llamada Allauca Huari, es decir, la parte derecha de Huari, se hallaba en el sector de la provincia de Huari hasta el río Puchca, donde se encuentra el caserío de Pomachaca.

San Juan de Yacya y Santo Domingo de Caray, en 1549 pertenece a Juan Esteban Silvestre, con 900 indios tributarios, y en 1575 pasa a las manos de la Real Corona, con 820 indios tributarios. La encomienda de Ichoc Huari, que comprende los pueblos de San Luis de Chuquibamba, San Martín de Chacas y San Andrés de Yamedian, se encuentra en la manos de Bartolomé de Tarazona hasta el 1561, en 1575 pasa a Diego de Álvarez e Isabel de Figueroa, con 879 indios tributarios, y finalmente en 1601 también se vuelve terreno directamente administrado por la Real Corona, con 659 indios tributarios (Puente Brunke 1991: 401)

En el *Libro de Visitas de Toribio de Mogrovejo*, se proporciona una relación de todas las doctrinas y sus respectivos pobladores. En repetidas ocasiones se mencionan a los pueblos de San Luis de Guari, San Martín de Chacas y San Andrés de Llamellin como pertenecientes al «Repartamiento de Icho-guari», así como el pueblo de Sancto Domingo de Guari (Huari actual) perteneciente al «Repartimiento de Ayauca-guari» (Mogrovejo 1593). En el *Compendio y descripción de las Indias occidentales* de Vásquez de Espinoza, se mencionan ocho repartimientos para el Corregimiento de Conchucos, entre los cuales se encuentran «Icho-Guari» y «Allauca-Guari» (1969 [1630]: 647). Finalmente, en el *Contrato de la escritura de construcción de un obraje en Colcabamba*, redactado en 1572, se hace referencia a esta división en un expediente «sobre la petición presentada por los principales de los pueblos de San Martín de Chacas y San Luis del repartimiento de Ichohuari». León Gómez (1994) menciona un documento de 1540, la *Cedula de Encomienda de Francisco Pizarro a Juan Esteban Silvestre*, donde se nombra la mitad de *Ichohuari* para ser entregada a Bartolomé Taraçona por parte de Cristóbal Vaca de Castro[23].

La historia de los territorios de Allauca Huari e Ichoc Huari, como la de todo el Perú desde la llegada de los españoles, está en las manos de los encomenderos que por méritos de guerra obtuvieron las tierras. El primer dueño de las tierras que hoy en día conforman la ciudad de Huari fue Juan Esteban Silvestre, nombrado encomendero de Allauca Huari por el mismo Pizarro: «con ochocientos indios, es tierra de mucho maíz y ovejas y ropa, tiene buenas minas de plata;

[23] En «Huari y Conchucos» (Zorrilla 1946) se mencionan dos documentos en el AGI en los que se encuentran referencias a esta división. Por otra parte, en los documentos citados encontramos también menciones a la división entre *ichoc* y *allauca* aplicada a la provincia de Huanuco y al territorio étnico Pinco. En el Archivo Departamental de Huanuco hemos encontrado varios documentos que definen y nombran estas áreas de la siguiente manera: Ychoghuari, Aukahuari (280 – Prot – Caja 3 – Doc:1 Reg. 6; 292 Prot – aja4- Doc 5 Cuad 15; 321 – Prot – Caja3- Doc 1 – Reg 8; y otros).

rentan tres mil quinientos pesos» (Salinas y Córdoba [1639] 1957). Este primer encomendero detenta la propiedad entre los años 1533 y 1561. En 1571, según la visita ordenada por el virrey Toledo, el repartimiento de Allauca Huari estaba en concesión directamente a la Corona Real y en su territorios se mencionan los pueblos de Guancar (el actual Huántar), Yaqya y Caray (Cook 1976). Mientras que Ichoc Huari aparece encomendado a Isabel de Figueroa con los pueblos de Chuquibamba, Chacas y Llamellin —hacia el norte. Ella, según las palabras de Antonio de la Calancha, había heredado la encomienda del marido Bartolomé de Taraçona, que la tuvo entre los años 1532 y 1561; después de la muerte de este, pasa al segundo marido, Diego de Álvarez, el cual la mantiene hasta su muerte en 1607:

> Fue el Licenciado Diego Álvarez ombre noble, natural de Salamanca, casó con doña Isabel de Figueroa hermosísima muger, noble señora, ija de Gaspar Vega, i de Olalla Velásquez, prosapias nobles; era viuda, i fue su primer esposo de quien eredó los indios del repartimiento de Guari en los Conchucos Bartolomé de Taraçona de los caballeros que fundaron la ciudad; con esta señora casó el Licenciado Diego Alvarez porqué aviendo sido corregidor del Cuzco, i de Chachapoyas, lo fue de Guanuco, donde conoció las grandes partes de doña Isabel, fue por Corregidor al Potosí, allí supo la muerte de Taraçona, i dejando el corregimiento bolvió a Guanuco, i se casó (Calancha [1638] 1974: 2025).

Este es el período del gran ímpetu de las reducciones toledanas; propiamente en esa época se funda el pueblo de Santo Domingo de Guari por mano de un padre dominicano, Pedro Cano, procedente del convento de Yungay, donde los dominicos tenían su residencia desde 1545, por la llegada de Santo Tomas de Navarrete en 1540. Pedro Cano fue el primer evangelizador del área de Huari, según lo que dice Meléndez, que lo define como «gran perseguidor de ídolos y de idolatrías, terror y espanto de los idolatras y capitán de los demás religiosos de su hábito» y fundador de la reducción probablemente entre los años 1560-1570; en la época en que era curaca don Carlos Matra en varios documentos nombrado como «cacique principal del repartimiento de Guari» (ADH 45 - prot - caja 2 doc 1 reg. 2).

El padre todavía se recuerda en la tradición del pueblo y su historia es conocida:

> Padre Pedro Cano llegó en 1500 algo así, cuando ya llegó Pizarro, a combatir las idolatrías como adoraban a los dioses al sol a la luna, la religión católica intentó combatir eso, para esto llegó Padre Pedro Cano, 1557, 1567. Este fundó Huari desde el punto de vista de los españoles, Huari antes se escribía con *W*, él fue lo que cambió, y le pone como patrona la Virgen del Rosario, porque de los

> dominicos su patrón es Santo Domingo y su patrona la Virgen del Rosario, y como fundó españolamente él ubica ya adonde está actualmente la iglesia y le pone nombres de santos para los barrios, san Bartolomé, san Juan, Carmen y Milagro. Inicialmente era *urrabarrio*, barrio bajo, de la plaza abajo y de la plaza arriba era *anabarrio*. Implantó la religión católica (Trujillo, Huari 2003).

Los datos más completos sobre el área remontan a la llegada de Toribio de Mogrovejo, quien visitó el Callejón de Conchucos tres veces: la primera en el año 1587, la segunda en 1593 y la tercera en 1596. El único testigo de sus pasajes que haya llegado hasta nuestra época es el libro de la segunda visita publicado por la *Revista del Archivo Nacional de Lima*[24]. Pues en su segundo pasaje por Huari, Toribio, con la ayuda del padre Fray Antonio Altavarez Altamirano, cura de la doctrina en ese entonces, en el pueblo de Sancto Domingo de Huari, enumera:

> … doscientos y cuarenta y dos indios tributarios, y ciento y diez y ocho reservados, y quinientos y setenta uno de confissión, y ánimas mill y diez y nueve, como todo ello parece y consta por la relación de los dichos indios (Mogrovejo [1593] 1920: 409)

> … primeramente tiene la iglesia del pueblo de Sancto Domingo de Guari cuatrocientas y diez cabezas de ganado [...] hay en el pueblo de Sancto Domingo de Guari una Cofradía Nuestra Señora del Rosario (Mogrovejo [1593] 1920: 411).

Además, el diario de la segunda visita nos proporciona datos sobre la manera en que fueron actuadas las reducciones: 238 indios tributarios fueron reducidos en Huari, 76 en San Juan de Yacya, 132 en Gregorio de Guantar, 109 en San Pedro de Chavín, y un grupo de naturales de *Allauca Huari* fue reducido en pueblos construidos en *Icho Huari*: a San Andrés de Llamellin fueron destinados 95 nativos de *Allauca Huari* y 25 *mitmas* fueron mandados a San Luis de Chuquibamba (Mogrovejo [1593] 1920).

Es interesante notar cómo el pueblo de Santo Domingo de Huari no se menciona en los documentos más antiguos, con la única excepción del *Libro de Visitas de Toribio de Mogrovejo*, en donde se menciona al pueblo Sancto Domingo de Guari como perteneciente al territorio de Allauca Huari. En cambio hay que mostrar cómo el pueblo de San Juan de Yacya está presente en varios documentos ya desde temprano, y cómo San Bartolomé de Acopalca no resulta sino como obraje de Huari, solamente en la visita de Mogrovejo. Esto es importante tenerlo en mente para comprender muchas otras relaciones de poder que se establecen

[24] El libro de la primera visita parece haberse perdido en la Biblioteca del Cabildo Metropolitano de Lima.

en el curso del tiempo y que perduran hasta hoy en día entre los tres pueblos que estamos analizando.

Nuestra área sufre, en el primer período de la colonia, dos episodios de gran violencia por mano de los encomenderos españoles. Francisco de Chávez, lugarteniente de Pizarro, en el año 1539, fue mandado a aplacar una rebelión originada por los elevados tributos, pedidos por los mayordomos de Pizarro, de oro, plata y piedras preciosas no presentes en esas tierras. Los indios Huari y Pincos, hombres y mujeres, fueron empalados y quemados y 600 niños fueron degollados. Otro se produjo cuando, en años anteriores, Alonso Alvarado decidió seguir en la conquista de los Chachapoyas: cruzando Áncash el general de Pizarro pensó sofocar el peligroso poder local de la provincia de Huari convocando caciques e indios principales, con la excusa de ponerse de acuerdo sobre la organización de las tierras y los quemó a todos delante de los ojos de una multitud.

Hoy en día, las dos comunidades que tomamos en consideración en nuestro análisis, Yacya y Acopalca, conservan los documentos originales de los títulos de la tierra del siglo XVII. Esos documentos nos proporcionan datos importantes sobre la ciudad de Huari y nos conectan con el mito de su fundación, que anteriormente hemos tratado. En el «título de la tierra» del pueblo de Yacya, hoy en las manos del Consejo de la comunidad, hallamos un nombre con el cual ya nos hemos familiarizado leyendo los mitos de fundación de Huari: el cacique Juan Huarín. En el documento, que analizaremos más adelante al hablar de la comunidad de Yacya, Juan Huarín firma como cacique de Huari en 1622 y a su lado firma el cacique de Yacya Antonio Antahuanca, considerado actualmente por algunos informantes marido de la otra heroína del mito, María Jiray.

Yayarunas: Yacya y su pasado

El pueblo de Yacya, desde la época de la conquista española, parece tener una importancia y una constitución social muy diferente con respecto al pueblo de Acopalca. Yacya, o Llaquia, como indican muchos documentos coloniales, se presenta con una clara identidad política desde la llegada de los españoles; en cambio Acopalca resulta nombrada en los elencos de los pueblos de la visita como obraje anexo a Huari, del cual muchas veces ni se menciona el nombre.

En la visita de Toribio de Mogrovejo, el pueblo de Yacya se califica junto a otros en la lista de los asentamientos de la «Doctrina de Sancto Domingo de Guari»:

> Tiene por anexo esta doctrina un pueblo que llaman San Joan de Yacya que esta a una legua del dicho pueblo de Sancto Domingo, el cual visitó su Señoria y hallo haber en el conforme a la relación que hicieran los indios del dicho pueblo, ciento y nueve indios tributarios y cuarenta y seis reservados y trescientos y seis de confissión, y animas cuatrocientas y setenta y una, todo lo cual constó por relación de los indios (Mogrovejo [1593] 1920: 410).

También en Yacya encontramos ya en el año 1593 una cofradía, probablemente dedicada a San Juan, patrón del pueblo, constituida por setenta personas. Yacya existe, en ese entonces, como pueblo con una identidad política y religiosa propia: en un documento de 1566 se lo nombra como *pachaca*[25] independiente y con su curaca: «Cristóbal Chipi de la pachaca de Yaquya» (ADH 526 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 9). De los datos de la visita de 1593, nos damos cuenta de que a este personaje le pertenece también un obraje de propiedad indígena. En el obraje —ámbito económico muy rentable y normalmente controlado por españoles— tampoco tenemos la presencia de gente extraña a la comunidad. En Yacya, el manejo y la explotación de la tierra y de los productos artesanales se quedan dentro del grupo, logrando, mediante la comprensión y el buen uso de instrumentos legales españoles, obtener una pequeña parte de independencia de Huari y del poder español.

> Hay una legua deste pueblo unos tornos y obrajes que es de Joan Guamán-guanca, indio principal de dicho pueblo, en el cual hay y tiene de provisión ochenta indios, los sesenta dellos de provisión son mochachos y los veinte tributarios; y de presente no tiene ni le dan más de cuatro indios tributarios y seis mochachos. Tiene este obraje seis tornos y diez telares, está poblado en un sitio muy agradable y bueno (Mogrovejo [1593] 1920: 411).

Yacya, de todas maneras, también sufre una reducción. Considerando que el sitio prehispánico existe todavía, y es un lugar de peregrinajes muy presente en la cosmovisión del pueblo, podemos darnos cuenta de dónde venían y tal vez

[25] En los documentos coloniales del área se utiliza el término *pachaca* para indicar un núcleo de cien familias, lo cual parece ser la versión ancashina de ayllu, pero no tenemos confirmaciones en la época moderna, pues hoy en día se utiliza el término «ayllu». (Véase también León Gómez 1994). Tal como el ayllu, el término *pachaca* se utilizaba en época incaica para definir una unidad administrativa. Lo que no es claro, en los documentos revisados en los cuales aparece dicho término, es si con el término *pachaca* se indica el pueblo mismo o una parte de él (grupos —parentales— dentro del mismo pueblo), aunque por supuesto el uso que han hecho los españoles no necesariamente presupone una perfecta comprensión del concepto indígena; sin embargo, a veces parecen usarlo como sinónimo de pueblo, otras veces para una parte de él (ADH 385 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 4; ADH 394 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 5; ADH 526 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 9; y otros).

cuántas eran[26] las personas que formaron la reducción. Efectivamente, el lugar del asentamiento prehispánico se encuentra a una hora hacia la puna desde la plaza de la comunidad actual que, al amparar las ruinas de la iglesia de época colonial, debe seguramente constituir la ubicación original de la reducción. Por lo tanto, los habitantes de Yacya, contrariamente a los de Huari, fueron reducidos en una suerte de balcón ubicado precisamente debajo del pueblo prehispánico. Podría ser que la cercanía al lugar prehispánico y la falta de vías de comunicaciones modernas[27] entre Yacya y el centro socio-político del área que es Huari haya contribuido en mantener, más que en otros pueblos del área, las estructuras sociales y religiosas, sobre todo con respecto a su vínculo con el territorio y a los lugares sagrados. A pesar de esto, el vínculo ideológico con Huari es muy fuerte —más adelante veremos cómo se despliega material y simbólicamente— y también es posible encontrar huellas de todo esto en el mito de fundación de Yacya que se presenta muy relacionado a lo de Huari.

> Esto ha sido en tiempo de abuelos, entonces María Jiray con el Juan Huarín eran pareja habían hecho un acuerdo diciendo vamos a levantar una iglesia el primer que termina va a ser cabecera, entonces la María Jiray tremenda iglesia ha construido, esa que se ve, en cambio Juan Huarín una iglesia chiquita había construido, no esa que se ve (en Huari), la antigua, ahora la han modernizado. Entonces en esa época no existían cristianos solamente pajaritos y ellos eran humanos. Entonces la María Jiray como era poderosa sus ollitas eran chiquititas chiquititas, la servía a los peones y la aumentaba la comida. Entonces de Huari su esposo sube, y ve la gente cantidad de peones levantando a la iglesia, entonces su esposo le dice «por qué cocinaste tan poquito para cantidad de gente esta comida no va a alcanzar» «sí me va alcanzar» y el hombre terco, terco no le creía. Llegaron pelear, entonces después de terminar la comida, María Jiray dejó el esposo «contigo no nos comprendemos» y se fue y atrás le fue su esposo y la siguió, siguió, hasta la punta hasta la media vuelta, hasta la laguna Chonta. Entonces dice pe «María María espérame», nada, María no le hizo caso. Entonces subió subió, agarró su caballo del Juan Huarín y el nada le alcanzó. Pasó por Tocoshpataq, Hatungosh, Shumacpamapa, Wawarumi, Allayaqru, Negrotiashpamapa, Ishqyiagrish, Hatuniagrish, Cunrurioq, Pinlluyana allí hay una cueva y aparece una virgen, yo si encontré cuando estaba chiquita — Yanacocha, Cuchinincanto, Shashayacu, Atúnpunqu, Ichicpunqu, Ichicchonta, Hatúnchonta. Llegó a una laguna chiquitita no más, cuando ya estaba para acercarse el Juan Huarín la laguna se levantó, allí se metió la María Jiray, ya no pudo alcanzarla su esposo, y el esposo

[26] Esperamos los resultados de los recorridos y de los trabajos arqueológicos para esbozar unos números sobre la cantidad de presencia humana en el sitio de Yacya.

[27] Aún no hay una carretera segura transitable por automóviles todo el año entre Huari y Yacya.

> regresó llorando. Cuando se volteó estaba lavando ya en un lavatorio todo blanco. En Cochinincanto, en la subidita a la laguna, allí cuando se subió casi se desmayó, cuando regresó allí también hay laguna en temporada de lluvia. Allí había dicho María por qué no me deja hablar, allí no más espérame para hablar unas cuantas palabras, pero no lo dejaba, se regresó y se metió otra vez y afuera lo ha dejado, no la podía agarrar. Las hijas están enterradas adentro de la iglesia, y esas las había enterradas para que no caiga la iglesia, las hijas de María Jiray, dos mujeres (María y Rosalina, Yacya 2005)[28].

Como hemos visto, los datos etnohistóricos avalan la existencia de Juan Huarín. Sobre María Jiray no tenemos nada escrito, pero en la memoria oral asume diferentes papeles como heroína fundadora de Huari o de Yacya, según la versión, esposa o hermana de Juan Huarín y, en otras ocasiones, como esposa del cacique de Yacya en la segunda década del siglo XVII. El motivo desde el cual se proporciona la fundación del pueblo es el mismo del mito de Huari: la construcción de la iglesia. Eso nos conduce de nuevo a la dimensión histórica, al momento de la fundación española del pueblo a través de la reducción. En el imaginario de los pueblos del área, la iglesia representa no solo el centro focal de la vida religiosa, sino parece simbolizar la comunidad misma, en ella se inscribe su identidad y su nacimiento. Además, de la iglesia depende el futuro de Yacya, así como dependía el de Huari: a través de su construcción, el pueblo asume su papel dentro de la escala jerárquica de los asentamientos de la provincia. Yacya pierde la apuesta y se queda como anexo de Huari, sin embargo, el cuento presentado por parte de los yacynos asume otro matiz y Juan Huarín parece vencer con un engaño, y construye una iglesia más pequeña. Otro tema que no existía en la versión Huarina se manifiesta aquí: el pleito entre la pareja, que se presenta como la razón de la desaparición de María Jiray en la laguna. Se reproduce nuevamente el origen femenino del pueblo así como ya lo habíamos notado en el caso de Huari; las versiones del mito presentan a María Jiray quien asume el rol de fundadora. En la versión de Yacya, el principio femenino es ratificado por el entierro de las hijas de María Jiray en la iglesia para sustentar su estabilidad[29], lo que recuerda

[28] Hemos escogido esta versión del mito de fundación de Yacya, pero muchas son las versiones que recolectamos que no se diferencian tanto de aquella trascrita aquí.

[29] En el año 2007, en Yacya, durante las excavaciones para la construccion de la nueva escuela, al lado de la iglesia, en la comunidad se vociferaba que los obreros habían encontrado los restos de las hijas de María Jiray con su tesoro. Los comentarios se movían entre quien sostenía que los obreros se habían llevado el tesoro y quien decía que no habia tesoro, pero que Maria Jiray estaba muy molesta pues habian movido los entierros de las hijas. De todos modos, muchos estaban de acuerdo con culpar a estos sucesos por una fuerte granizada que golpeó la comunidad y sus cultivos en agosto del año 2007. Así explicó el hecho el alcalde de ese entonces «Por allí han excavado,

fuertemente la costumbre prehispánica de ofrendar cuerpos a los edificios sagrados para asegurar su duración (véase Orsini 2005). Pues la temática de la feminidad define la fuerza y la conciencia del pueblo y al mismo tiempo sus fundamentos cosmológicos. Aquí, la narración se desarrolla en un tiempo mítico en el cual los pobladores no eran humanos, sino «pajaritos», la conciencia de la gente de Yacya hacia su pasado aparece estrechamente vinculada a una visión mitológica más que histórica. Comparada con la cognición Huarina, la de Yacya nos demuestra un vínculo mayor con la tradición oral y con la manera de relacionarse al pasado inscrito en el territorio. Con mayor evidencia se constituye el vínculo con los lugares sagrados sobre los cuales se proporcionan cuentos de vida vividos personalmente que influyen también en la versión del mito de fundación[30]. El relato de María Jiray representa para la gente de Yacya un hito importante para sellar el momento del inicio dentro de la «historia moderna», es decir, después de la llegada de los españoles. Momento en que se desarrollan los vínculos con Huari y donde Yacya se define y se reconoce perteneciente al distrito de Huari. Sin embargo, es el momento en el cual también se definen las diferencias más representativas hacia Huari. Yacya se reconoce y se funda mediante el gesto de María Jiray como comunidad reconocida sobre todo a través del vínculo con su territorio: Yacya existe porque existe su título de la tierra, que representa su negociación y su reconocimiento ante lo externo, tal estrecha relación con su territorio se expresa internamente mediante el mito de fundación.

Así, la importancia del gesto de la construcción de la iglesia se da para asumir un rol en el marco del área política. Al mismo tiempo, a nivel interno auto-referencial para la gente de Yacya, lo más importante no es solo la fundación de la iglesia, como lo era en las palabras de los huarinos, sino también la subida de María Jiray a la puna, una suerte de peregrinaje a los lugares sagrados hasta el más poderoso: la laguna Chonta. Recorriendo esos sitios María Jiray define los confines del territorio hacia la Cordillera Blanca y sella el pacto con los lugares sagrados, fuente de prosperidad y de tranquilidad para toda la comunidad. La fundación de la iglesia narrada en el mito es el símbolo de la 'entrada' de Yacya en las categorías administrativas coloniales, como anexo de Huari. La subida a la puna de María Jiray sella la autodefinición de Yacya como comunidad inextricablemente relacionada

entonces han encontrado cabezas humanas […] Parece que han encontrado un tesoro, entonces creo que, por ese motivo, Yacya y sus caseríos fue asaltado por una granizada que nunca hemos visto, un granizado que, cómo se llama, nos ha dejado total sin granos» (Fidel, Yacya 2007).

[30] Véase capítulo V.

a su territorio, con su identidad autóctona orgullosamente ostentada también en la construcción de la memoria y en el manejo del pasado.

La adaptación de la memoria para la construcción de una identidad se manifiesta no solo en el mito de fundación, sino en las narraciones sobre los antepasados, los cuales han dado el nombre al pueblo. El tnombre Yacya procede supuestamente de los Yayarunas, «los antiguos que usaban el pelo hasta acá, largo, y su barba también, su pantalón también así cuadradito, puro *llanqui* (sandalias de cuero de vaca), *calchi* le decían a los pantalones, de lana nomás utilizaban. Pero eran genios, a Huari también los hacían corretear, han sido guerreros los Yayas» (Don Pascual, Yacya 2005).

El obraje: Acopalca y su pasado

Hasta hoy en día la gente de Acopalca sigue siendo llamada *shashal pupu*, ombligo de *shashal*[31], es decir, ombligo negro. El *shashal* es una piedra utilizada en la producción de cerámica que, junto con la producción de textiles, era la actividad principal del obraje de Acopalca. Acopalca, desde la primera época colonial, ha sido considerado «un obraje» antes que un pueblo. A lo largo del texto veremos que hasta nuestros días esta diferencia resulta el elemento central de una disímil consideración hacia esta comunidad, en contraste con la visión que los huarinos tienen hacia Yacya, no solo en un sentido económico sino también para lo que concierne el ámbito cultural y social. Esta diferencia resulta relevante y más comprensible después del estudio de los datos etnohistóricos que ratifican, y sobre todo explican, la condición moderna de la comunidad de Acopalca.

Así describe Toribio de Mogrovejo Acopalca: «hay a media legua deste pueblo (Huari) un obraje en el cual se ocupa la gente de los pueblos siguientes» (Mogrovejo [1593] 1920: 409). Los que trabajaban en Acopalca provenían de casi todos los pueblos de los alrededores: Chavín, Huantar, Yacya, Llamellin, San Luis y la misma Huari, «son por todos trecientos y setenta y cinco personas las que hay en

[31] La plombagina, la piedra llamada *shashal*, que en la provincia de Huari se traduce como «frío-frío», deja manchas negras sobre la piel y sobre cualquier cosa que toque. Se parece mucho a la pizarra, y se utiliza hasta hoy en día como desgrasante en la fabricación de cerámica en toda el área de Conchucos. Para una disertación completa sobre los materiales y la producción actual de cerámica véase Druc 2005. La palabra *shashal*, indicada por los huarinos como palabra quechua, muy probablemente es una palabra culle (Cerron Palomino, comunicación personal), lengua preinca hablada muy probablemente en la zona de la región Conchucos que se extiende más al norte de la provincia de Huari hasta buena parte de las provincias andinas de La Libertad, y hacia la cuna del Maranoñ; véase Adelaar 1989.

el dicho obraje, en el cual hay noventa tornos y trece telares» (Mogrovejo [1593] 1920: 410).

La historia de Acopalca está netamente vinculada con la del obraje. Aunque en Yacya también hubo un obraje, así como en muchos otros pueblos del Callejón de Conchucos, nunca la identificación entre pueblo y obraje ha sido tan fuerte como para Acopalca. De hecho, Conchucos desde época muy temprana se constituye como lugar de obrajes de cerámica y de manifactura textil, y ha devenido un importante centro de producción.

Volviendo a nuestro caso, encontramos que en el año 1562, de frente a Hernando de Cazalla, escribano público de Huánuco, fue firmado el contrato para la construcción del obraje. En cinco semanas se construyeron las herramientas para el obraje, trabajando 400 indios (AGN DI Legajo 1 C.6 f.15, véase León Gómez 1996). Como ya vimos, muchas personas de diferentes pueblos fueron llamadas a trabajar en Acopalca, que inicialmente tuvo como propietario a Francisco Valverde. Al mismo Francisco Valverde fue dado el «poder para ordenar y reducir pueblos de indios» (ADH 280 — prot — caja 2- doc 1 — rec 12) de esta área, por «el capitán Miguel de la Serna, vecino de la ciudad de Huánuco [lo cual] otorga a Francisco de Valverde, su cuñado y a fray Juan López, fraile de la orden de san Francisco especialmente para que pueden ordenar los pueblos de los naturales del repartimiento de su encomienda y se reduzca en pueblos de la traza y forma de los de España» (ADH 280 — prot — caja 2- doc 1 — rec 12).

Es interesante notar cómo en la visita de Toribio no se cita el nombre de Acopalca, sino que se utiliza siempre el término «obraje» para referirse a esa comunidad. Desde su creación nos damos cuenta cómo la identidad del pueblo se concreta sobre la base de la existencia de un obraje, «el obraje cerca de Huari». Quizá por esta razón también el vínculo con Huari se delinea, desde temprano, mucho más estrecho que en el caso de Yacya. Hasta la reforma agraria de los setenta, la mayoría de las tierras de Acopalca habían sido propiedad de familias huarinas. Los comuneros hablan sobre la poca importancia de la agricultura en Acopalca y la gente de Huari comenta la falta de capacidad de los comuneros acopalquinos en trabajos agrícolas, porque hasta veinte años atrás ellos vivían principalmente intercambiando su producción cerámica por productos alimenticios. La relación con Huari es de una mayor dependencia, ya sea real o simbólica. Si en Yacya se sienten parte de la comunidad definida por la tierra de la cual son propietarios y que explotan desde época prehispánica, en Acopalca, desde la conquista española, han trabajado para dueños huarinos ya sea en el obraje o como campesinos,

no obstante el título de la tierra se remonte al siglo XVIII (ver cap. IV). Por lo tanto, la distinción con Huari se establece también bajo un reconocimiento de superioridad social de la gente originaria de la cabecera municipal, que en las palabras de los acopalquinos se vuelve una superioridad étnica. De manera ambigua y contrapuesta, los acopalquinos se definen «indios» en contraposición con los «mestizos» o «españoles» de Huari, por un lado con orgullo y por otro lado con un sentimiento de inferioridad[32].

En Acopalca, como en Huari y en Yacya, el mito de fundación se confunde con la historia y, a menudo, en las palabras de los narradores, la época en que fue constituido el obraje se vuelve la época del mito. El origen de Acopalca se refleja, como el de Yacya, en aquel mito colectivo de Huari y las tres comunidades (considerando también Cajay). En este caso, la heroína es María Rupay (*rupay* significa «calor del sol»), la cual en algunas versiones asume el rol de dueña del obraje y que se encuentra para apostar con los demás hermanos. Al final del mito, también la heroína de Acopalca se mete a la laguna de Purhuay, aunque se dice que ya no se encuentra por allá, sino que se ha movido hacia una laguna más lejana en la puna, una laguna no «mansita» por la frecuentación humana, una laguna todavía «chúcara», es decir, salvaje[33].

En Acopalca, sin embargo, existe un mito de origen a través del cual se explica no solo la fundación del pueblo, sino la procedencia de los primeros habitantes del área. Origen que, así como el camino de María Jiray a la puna, resulta 'inscrito' en algunos elementos del territorio considerados sagrados y poderosos.

> Según la creencia había dos lagunas Purhuay y la laguna de Reparin, de allí surgieron los Huarirunas hombres grandes. En las dos lagunas habitaban dos diosas que mandaban las dos poblaciones originarias que estaban en Ñaupa Marca y en Marcajirca[34], sobre dos cerros que se miran y de donde se hablaban, también ahora siguen hablándose de un cerro a otro los awilitos. Cuando los españoles llegaron engañaron la gente porque en lugar de las dos divinidades originarias pusieron a la Virgen de la Consolación[35], para consolarlos de la pérdida de las dos diosas. Estos hombres tenían pelo hasta acá, pantalón calchi de bayeta, verdaderamente indios, la gente ha nacido acá en este mismo lugar. Los huanca guerreros eran mandados por la gente de Marcajirca, allá por la punta se paraba

[32] En el capítulo siguiente, veremos en detalle estas definiciones y lo que implican en las relaciones socio-culturales de los tres pueblos.

[33] Confrontar el capítulo V sobre este tema.

[34] Ñaupa Marca y Marcajirca son lugares de ruinas prehispánicas.

[35] Hoy Virgen patrona de Acopalca.

> el de Marcajirca, allí no era ciudad no vivía la gente allí, allí lo que había era el lugar estratégico para declarar guerra y hacer defensa. El lugar primordial era esta comunidad de Acopalca, Pueblo Viejo y Cashapayan[36], los dos se comunicaban, en dos cerros, allí habitaban los hombres antiguos y cuando había guerra los huanca salían a combatir guerra contra los chavinenses, contra otras culturas, los huanca guerreros eran de Acopalca de esta zona, y de Yacya. En Acopalca las personas son bien distinguidas igual lo de Yacya, son indios, legítimos indios. Ellos como eran obraje hacían ollas y no sembraban nada, estas ollas las llevaban a otras comunidades donde había cantidad de sembrío y hacían cambio, trueque, hacíamos llegar con 7, 8, 9, 10 burros con ollas cargadas cantidad de trigo, papas traían sin trabajar era un tipo de adquirir. Y cuando empiezan así a sembrar por los años 70, después de la reforma. Cuando hemos olvidado hacer ollas se perdió el obraje (Amancio, Acopalca 2004).

La narración abarca cuestiones muy propias del pueblo y compartidas por toda la comunidad. En ese contexto, definirse «indios» asume un valor positivo y ser originario de la comunidad expresa una suerte de orgullo dependiente de la procedencia: «los hombres grandes» que poblaban esta tierra. El concepto de ser «indios» a este nivel se relaciona con la reconstrucción del propio pasado y la necesidad de encontrar una definición y una identificación dentro de las categorías predefinidas por otros, intentando dar a estas clases su connotación originaria, despojándola de las connotaciones socio-económicas coloniales. Cuando, en cambio, la contraposición entre «indios y mestizos» se desarrolla a nivel contingente, esa trae consigo un juicio negativo (veremos más específicamente qué cosa significa, por qué y hacia quién se produce el juicio, en los capítulos siguientes).

El vínculo con las lagunas como lugares de origen, expresado por el cuento, ofrece otras motivaciones de orgullo en el acopalquino que se considera descendiente de estos antiguos pobladores. Purhuay y Reparin son lugares pródigos de riquezas para el hombre que mantiene correctamente la relación de reciprocidad con su territorio; desde las lagunas pueden salir animales increíblemente fértiles o semillas sorprendentemente fuertes, sin embargo, las mismas lagunas pueden castigar a los que evitan o descuidan tal relación[37]. Explicitar un lazo de ese tipo

---

[36] Pueblo Viejo y Cashapayan son lugares de ruinas prehispánicas.

[37] Este vínculo de reciprocidad entre las lagunas y los pobladores de la zona, el considerar las lagunas lugares de origen y de producción de bienes, se reproduce también para la época prehispánica. Como ya mencionamos, dos son los sitios que rodean Purhuay y uno el que se encuentra en las orillas de Reparin. Las excavaciones arqueológicas en estos sitios atestiguan este tipo de relación (véase Ibarra 2003; Herrera-Orsini-Lane 2006; Orsini 2007).

en el mito de origen, apreciando el haber salido de Purhuay y Reparin, es producir un juicio positivo hacia todos los que descienden de esos primeros pobladores.

El pasado de Acopalca y la manera de manejarlo por parte de sus habitantes asumen aspectos y valencias diferentes según el contexto. El haber sido un obraje desde la primera época colonial ha provocado una suerte de discriminación y exclusión social hacia los acopalquinos. La definición «indios del obraje» suena, y sonaba, en muchos contextos, como despreciativa, aludiendo a obreros humildes sin instrucción y dominados por otros. Como reacción, ellos quieren y han querido que ese pasado sea olvidado. Por otro lado, el «indio del obraje» se siente valorizado por su origen cuando este se relaciona con los antiguos pobladores del mito, y también la manera de vivir del obraje —«sin trabajar» se dice en el mito— pasa a ser un modo de distinguirse de las otras comunidades habitadas solo por campesinos.

El manejo del pasado hacia las relaciones presentes

Desde época temprana —el siglo XVI— las dos comunidades, Yacya y Acopalca, parecen manejar de manera diferente sus relaciones con Huari, que rápidamente se convirtió en el centro de la vida social y económica de la zona. Veremos cómo hoy en día estas relaciones se fundamentan sobre las motivaciones y los hechos pasados. En este sentido, nos damos cuenta cómo el pasado, los acontecimientos y su manejo y producción, han formado la identidad de cada pueblo. Hablamos de identidad en el sentido de autodefinición que la comunidad produce de sí misma y de auto-representación que la comunidad expresa hacia el exterior. La autodefinición, lo que los comuneros piensan individual y comunitariamente de sí mismos, y la auto-representación, la opinión que oficialmente la comunidad ostenta hacia el exterior, se producen mediante una combinación y un manejo de muchas perspectivas, conscientes e inconscientes; todo esto considerando también el contexto en el cual el sentir histórico y social se obtiene.

Esta negociación, entre varias perspectivas sobre la base de la interpretación del pasado, resulta fundamental para la construcción de la identidad. En nuestro caso, la memoria colectiva siempre nos dibuja a los antepasados como hombres mejores y a la época en que vivían casi como una edad del oro en que la comida podía ser reproducida milagrosamente (como en al mito de Yacya) y no había necesidad de trabajar (como en el mito de Acopalca). Debemos observar que lo que la gente piensa ahora de una comunidad deriva de los hechos pasados, pero también del manejo que de estos hechos los comuneros han conseguido hacer,

de cómo han logrado representarse hacia el exterior. Esta auto-representación deriva de la forma mediante la cual el pasado puede ser manejado y regenerado. La posibilidad de renovar y manejar el propio pasado confiere la posibilidad de renovar y manejar la propia identidad. Identidad que resulta fluida y mutable según la situación contingente, el contexto, las necesidades y el fin para el cual se expresa. Además, no siempre la imagen que se proporciona a personas no pertenecientes a la comunidad es igual a la imagen que los comuneros construyen adentro de la comunidad. Las dos imágenes pueden cambiar según la situación y el contexto, así como pueden ser diferentes sobre la base de la capacidad de gestión auto-representativa de la comunidad. Teniendo presentes a Yacya y a Acopalca, nos damos cuenta de que esa identidad, asentada sobre el pasado, tiene características diferentes y se origina sobre la base de dos elementos constitutivos de las dos comunidades. Como mencionamos antes, Yacya encuentra su forma de ser en el territorio, cada uno de los discursos sobre el pasado y el presente de la comunidad pasa a través de la explicación sobre la tierra, los linderos, los documentos que atestan la propiedad, la descripción de los lugares sagrados del área. En cambio, la existencia de Acopalca y sus razones de ser tal como son se expresan mediante la presentación del obraje, todo el bien y el mal que existe en la comunidad procede del obraje fundado en la segunda mitad del siglo XVI. La identidad de Acopalca proviene de ahí, aunque también esta comunidad mantiene un fuerte lazo con su territorio, reinterpretado en el mito de fundación donde se indica a las dos lagunas como lugar de origen del hombre.

A diferencia de lo que sucede en Yacya, la autodefinición de Acopalca se destaca de la auto-representación: el ser obraje, que para los acopalquinos asume una valencia positiva, para la gente que juzga desde afuera se vuelve elemento negativo. Sin embargo, a pesar de los significados negativos que el haber sido obraje lleva consigo, sobre todo para los que no son de Acopalca, los comuneros siguen ubicando ahí sus orígenes, intentando manejar el pasado para 'limpiar' el concepto de obraje de los prejuicios derivados de la colonia y presentar una nueva versión en la cual el haber sido obraje pueda ennoblecer y enriquecer la imagen de Acopalca.

El acercamiento al pasado sigue, en las dos comunidades, cánones que parecen similares. Sin embargo, se basa sobre contenidos diferentes. Es decir, el medio para llegar a un reconocimiento interno y externo del pueblo, como conjunto que tiene su identidad en contraposición a Huari, es el mismo ya sea en Yacya o en Acopalca: se trata del manejo de la memoria para reformular o renovar la narración del origen de la comunidad. En cambio, los contenidos, es decir, las

temáticas manejadas son diferentes, porque están basadas en acontecimientos históricos que no pueden ser idénticos en las dos comunidades. De la medida del éxito de ese proceso, en parte consciente y en parte inconsciente, derivan las diferencias en las relaciones con Huari.

Divisiones espaciales y organización ritual

Espacio en Huari: la reducción y la construcción del espacio

En el Callejón de Huaylas, en la vertiente occidental de la Cordillera Blanca, en 1573, fue fundada la reducción de Huaraz —ahora capital del departamento de Áncash, a cinco horas de ómnibus de Huari— por orden del virrey Toledo y por mano del capitán Alonso de Santoyo y del visitador eclesiástico Bartolomé Martínez. Se decidió fundar un solo pueblo de los asentamientos de las dos encomiendas, Huarás y Llaguarás, sin considerar las opiniones contrarias de los caciques de la zona. Los siete *ayllus* de Huarás se redujeron a cuatro: Huarás, Oscos, Xongo y Cahur; los siete de Llaguarás se redujeron a Roco, Cangray, Yantamarca y Chamaca. Un documento[1] conservado en el Archivo Histórico Archidiocesano de Tarragona nos proporciona datos no solo con respecto a la fundación de Huaraz, sino también sobre la metodología adoptada por Alonso de Santoyo para la asignación de las tierras a los diferentes *ayllus* en el marco del nuevo pueblo (INEI-UNASAM 2003: 46-49). Ahora bien, a través de esos datos podemos averiguar si en la creación de la reducción se prestó atención a la procedencia originaria de cada grupo y si los barrios se formaron sobre la base de las divisiones sociales prehispánicas. En efecto, en el caso de Huaraz podemos afirmar que se tuvo en cuenta la procedencia geográfica de los grupos para formar barrios en dos secciones separadas por una calle central, la Calle Real, de manera que los Llaguarás ocuparon la parte norte como parcialidad Allauca Huarás, y las personas procedentes de la encomienda de Huarás se asentaron en la parte sur llamada Ichoc Huarás. Los que se definían Huarás decían descender de los

[1] Leg. I, Exp. XIX de Curatos, 1634.

Waris y sostenían encontrarse en su propia tierra; mientras que los de Llaguarás decían ser descendentes de los Llachuases, forasteros habitantes de la puna (Alba Herrera 1996: 61-65).

De manera parecida en Chacas, hoy cabecera de la provincia de Asunción, la formación del pueblo reducido por los españoles se actuó juntando dos comunidades prehispánicas: Macuash y Chagastunan y manteniendo la separación de las dos poblaciones en la planta urbana del pueblo colonial (véase Orsini 2005).

Lamentablemente, sobre la reducción de Huari no tenemos tantas certezas como en el caso de Huaraz. Sin embargo, basándonos en datos actuales podemos considerar una reconstrucción de la formación de Huari en divisiones espaciales duales.

Nathan Wachtel, en *El regreso de los antepasados*, evidencia que «se nota una extraña constancia en todos los pueblos de reducción: aun cuando en principio fueron edificados para acostumbrar a los indios a vivir en un marco 'educado' de tipo español, siguen compuestos [...] por dos mitades, los de arriba y los de abajo, que agrupan a los ayllus de las nuevas comunidades» (Wachtel 2001: 499). Debe haber existido un interés por parte española en mantener la coincidencia entre el lugar de procedencia/pertenencia de un grupo y la disposición en barrios y segmentos duales dentro del pueblo de nueva fundación colonial. De hecho, «en sus consejos al virrey Toledo para el gobierno del Perú, el oidor Juan de Matienzo recomienda de manera muy oficial, para los nuevos pueblos, la disposición en dos barrios principales, es decir el reconocimiento y la aplicación, por las propias autoridades españolas, de un modelo específicamente andino» (Wachtel 2001: 499); característica que observamos claramente en los datos documentales sobre Huaraz.

Ahora bien, para el caso de Huari nos preguntamos si fueron trasladados también grupos de personas de las comunidades que nos interesan, cuando el padre dominico Pedro Cano fundó la Huari española como doctrina (parroquia) de la zona, entre los años 60 y 70 del siglo XVI, e instituyó la reducción llevando a cabo la reubicación de los pobladores asentados en el tambo inca de Huaritambo en el margen opuesto del río Huari. Más aun, ¿fueron respetadas las divisiones comunitarias dentro de la organización espacial de Huari en cuatro barrios y en dos partes? Para responder a esta pregunta debemos acercarnos a la situación actual de Huari y, analizando los datos etnográficos, ver si es posible retroceder a la situación colonial gracias a los vínculos aun existentes entre los barrios, las divisiones duales y las comunidades aledañas a Huari.

Como mencionamos en el capítulo anterior, Yacya, según los documentos coloniales, también se origina mediante una reducción y Acopalca se origina por la construcción de un obraje; sin embargo, ambas comunidades tienen una continuidad espacial mayor con respecto a Huari. Eso sucede porque las fundaciones españolas de Acopalca y de Yacya se producen en el mismo lugar donde ya existían los asentamientos prehispánicos, es decir, la plaza de Yacya y de Acopalca se encuentran en un espacio muy cercano a las ruinas prehispánicas. Por otra parte, podemos pensar que la constitución del obraje de Acopalca en época tan temprana, treinta años después de la conquista, pueda indicar la preexistencia de un centro de producción probablemente bajo el control inca.

De todas formas, el movimiento de Huari desde el sitio de Huaritambo —que hoy en día es un caserío pequeño donde residen muy pocas personas (el censo del 1993 contó 55 viviendas, pero ahora nos parece que muchas han sido abandonadas)— implicó un cambio muy fuerte, considerando que el sitio arqueológico y la comunidad de Huaritambo se encuentran a 7 km de la ciudad de Huari sobre la otra orilla del río[2]. Entonces, ¿cuál fue y de dónde provenía la gente que formó la reducción de Huari? La respuesta debe tomar en cuenta un elemento importante: la gente presente en Huaritambo al momento de la reducción casi seguramente no fue la única en ser reducida en el nuevo pueblo de Huari. Eso por dos razones. La primera motivación depende de la política toledana que miraba a las reducciones como una solución para reunir a los habitantes de la puna y de las estancias dispersas en las montañas de manera tal que fuera más fácil el cobro de los tributos y la evangelización. Por lo tanto, no tenía mucho sentido construir una reducción solo para movilizar individuos desde un pueblo hacia otro; por esta razón, seguramente el pueblo de Huari debió haber reunido personas procedentes de diferentes sitios; y muchos dispersos en punas y chacras. En segundo lugar, como mencionamos, toda la población de la nueva Huari no podía contarse solo entre la gente de Huaritambo. De hecho Huari, ya en 1593, a solo veinte años de su fundación, contaba con más de 1000 habitantes y debemos considerar que, a pesar de su grandeza, un tambo normalmente no cuenta con tanta gente residente.

Hoy en día Huari cuenta con una población cercana a 4800 habitantes, divididos en siete barrios; de estos siete barrios cuatros son los originales, los otros tres

[2] Además, hay que observar que actualmente Huaritambo no pertenece ni siquiera al distrito de Huari sino al de Cajay.

se definen como pueblos jóvenes porque han surgido en los últimos años. Nos ocuparemos solo de los cuatros definidos como «tradicionales» por los huarinos.

Los cuatros barrios se asoman a la plaza central donde está ubicada la iglesia y donde cada esquina de la plaza representa un barrio. Los huarinos cuentan las esquinas y los barrios respectivos numerándolos de uno a cuatro. La primera esquina corresponde al barrio de San Juan, al suroeste; la segunda indica el barrio del Milagro, al sudeste; la tercera, el barrio del Carmen, al noreste; la última esquina indica el barrio de San Bartolomé, al noroeste (véase imagen 7). Cada barrio toma el nombre de su patrón: San Juan, el Señor de los Milagros, la Virgen del Carmen y San Bartolomé. Sin embargo, persisten todavía los nombres quechua que adquieren su significado de elementos que caracterizan a los barrios: San Juan se llama *Alqopampa* (llano de los perros), el Milagro es *Pucutay* (lugar de nubes o neblina), el Carmen es *Jeqchá* (lugar de entrada) y San Bartolomé es *Yanacancha* (campo negro). A cada barrio corresponde también un color: a San Juan pertenece el rosa; al Milagro, el morado; al Carmen, el azul; a San Bartolomé, el verde/negro; y esos son los colores que cada barrio utiliza en la fiesta patronal. Los santos que representan a los barrios son festejados en las fechas

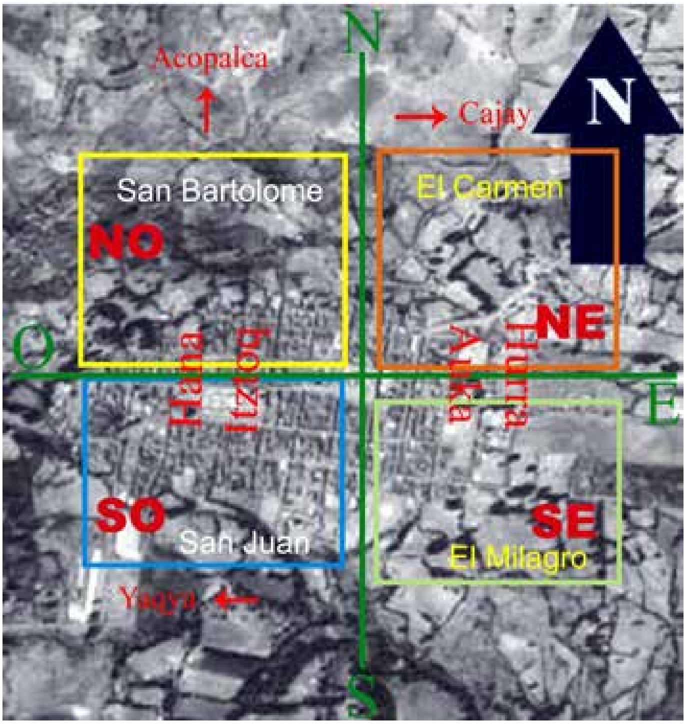


Imagen 7. Foto aérea de Huari con las divisiones espaciales del pueblo

correspondientes: San Juan, el 24 de junio; el Milagro, 18 de octubre; el Carmen, 16 de julio; y San Bartolomé, 24 de agosto. Por supuesto cada barrio tiene su capilla dedicada al santo patrón en la cual se desarrollan las actividades rituales al momento de las celebraciones[3].

Las dos biparticiones

Los cuatros barrios de Huari se agrupan en dos divisiones duales que se sobreponen: Huari presenta una parte alta, *ana* en quechua ancashino, y una parte baja, *ura*. Los barrios del Carmen y del Milagro constituyen el *urabarrio*, mientras que los barrios de San Juan y San Bartolomé forman el *anabarrio*. La división entre *ana* y *ura* se establece a partir del *pachanpunku* (el portón en la barriga), el portón central de la vieja iglesia en la plaza principal. La iglesia original hoy ha sido reemplazada por la catedral construida después del terremoto de 1970[4]. Sin embargo, existen discordancias en los límites: hay quien los establece en la mitad de la plaza de armas, mientras otros consideran las esquinas como metáforas de los cuatros barrios, considerando a la plaza misma no como parte de los barrios sino como un lugar central y neutral. Si pensamos esta división a nivel geográfico, posicionaremos el *anabarrio* al oeste y el *urabarrio* al este; a nivel topográfico, el *anabarrio* (o barrio alto o de arriba) se sitúa hacia la zona de los cerros que rodean Huari, y el *urabarrio* (o barrio bajo o de abajo) hacia la zona que llega hasta el río y la quebrada.

La bipartición de Huari se duplica mediante la división del pueblo en una parte *itsuq* (o *ichoc*) izquierda, y una parte *allauka* (o *auka*)[5], derecha. Esta división se identifica sobre la base del cuerpo humano: desde el centro de la plaza y mirando hacia el norte se halla a la derecha *allaukahuari* y a la izquierda *itsuqhuari*. Por lo tanto, el *itsuqhuari* se encuentra al oeste, mientras que el *allaukahuari* se encuentra al este[6]. Las dos biparticiones se superponen de una manera algo insólita, ya que la derecha no corresponde a la parte alta. De hecho *anabarrio* corresponde a *itsuqhuari* mientras que *urabarrio* se superpone a *allaukahuari*.

---

[3] Las capillas son pequeñas, más bien nichos, como en el caso del Carmen, para guardar la imagen.

[4] Cuando todavía existía la vieja iglesia, el portón miraba hacia el sur, hacia los barrios de San Juan y el Milagro y los límites de los dos barrios eran diferentes: «los de San Juan se han adueñado un pedazo del Milagro, Puquiocalle, esa era la mitad del pueblo (Tío Senga, Huari 2006).

[5] Estos términos (*allauka*, *itsuq*, *ana* y *ura*) en Huari se pronuncian y se escriben de manera un poco diferente según la persona que los nombra, intentamos usar las más utilizadas.

[6] En la provincia de Antonio Raimondi, colindante con la de Huari hacia el nordeste, las divisiones en dos partes de los pueblos se dan más entre *itsuq* y *allauka*, y no entre *hana* y *ura*.

Ana / Itsuq	Barrio San Bartolomé	Barrio del Carmen	Ura / Allauka
	Barrio San Juan	Barrio Milagros	

Considerando una visión del modelo dual que involucra «una relación jerárquica implícita en donde la 'derecha' tiene predominio sobre la 'izquierda'» (Platt 1978: 48) y tomando en cuenta también que las divisiones espaciales, en la tradición inca, se refieren a una división social, en la escala jerárquica la parte *ana* debería corresponder al área normalmente identificada con el masculino y la descendencia más «noble» y la parte *ura* debería asociarse a la parte femenina, o del «hermano menor», es decir, a un nivel social 'inferior' (véase Zuidema 1995 [1964])[7]. Según esta visión esperaríamos que la parte *allauka* corresponda a la parte *ana* para formar el conjunto que simboliza la agrupación de los conceptos socialmente más influyentes. Aunque es posible que en este territorio estas asociaciones no sean las mismas que las que se encuentran para los Andes del sur, consideramos por ejemplo la división del Cuzco en *hanan* y *urin*, presentada por Garcilaso de la Vega (1982: 63) y el mito de origen —en la misma crónica— de la pareja Manco Cápac y Mama Ocllo, los cuales según la narración se encargan de formar, el uno, la parte *hanan* de la ciudad, mientras la otra (Mama Ocllo), la parte *urin*. Esta misma situación la observamos en el dibujo cosmológico de Santacruz Pachacuti Yupanqui, en el cual se representan las divisiones duales referidas a todo el universo (cf. Zuidema 1977, 1989; Ossio 1974; Platt 1978; Isbell 1978; Silverblatt 1987; Venturoli 2006). En ambas representaciones

[7] El dualismo, que se explica y se representa en muchos y diferentes ámbitos de las prácticas sociales y simbólicas andinas, parece incluir una jerarquía que muy a menudo se expresa sobre la base de conceptos de género. Relaciones de género que, como veremos más adelante, están construidas a su vez sobre esta concepción dualística del mundo y tal vez por esta razón, con dificultad logran desarrollar una *agency* llena (sobre agency y performativity en el género véase Butler 2007).

las divisiones duales se relacionan con figuras míticas y divinizadas que expresan la complementariedad de los dos lados en que se divide el mundo: una parte alta, masculina, derecha y socialmente superior, y una parte baja, femenina, izquierda, que se representa como el hermano menor. Esta visión del mundo se reflejaría en la sociedad inca a través de la alternancia (¿o copresencia?) en el poder de la 'dinastía' de la parte *hanan* del Cuzco con la parte *urin*. Eso es válido también para el dualismo aymara formado por un conjunto de bajo, húmedo, femenino e izquierda, resumido en la aldea o conjunto *uma* o *urinsaya*, y otro constituido por alto, seco, masculino y derecha en *urco* o *aransaya* (véase Bouysse-Cassagne 1988; Platt 1978). Sin embargo, este no es el caso de Huari, donde encontramos una inversión de la situación. Si fuera como lo descrito en los Andes del sur, el *allauka* debería encontrarse al oeste, donde se encuentra *ana*, y el *itsuq* estar al este, sobreponiéndose a *ura*.

Gary Urton (1981) diferencia la parte alta a nivel topográfico de la parte alta a nivel simbólico. Es decir, existen pueblos en los cuales la parte alta a nivel topográfico no es la que se considera alta en la jerarquía social (cf. Barrette 1972; Isbell 1978). Así, Huari presenta una parte *ana* ubicada camino a la puna, en la parte alta a nivel topográfico, en dirección oeste; y una parte *ura*, baja, que a nivel topográfico es la zona que desciende hacia la quebrada en dirección este. Si consideramos la segunda bipartición notamos que en la parte *allauka* se encuentran las casas de las antiguas familias importantes de Huari, así como el municipio y los elementos arquitectónicos más antiguos. Mientras que en la parte *itsuq* hoy se encuentran muchas de las nuevas instituciones, como las escuelas y el mercado, construidas en el siglo XX. Esto sugiere que en el pasado no debían encontrarse muchos reagrupamientos familiares y, si existían, se trataba de casas de familias menos influyentes a nivel socio-económico. En el caserío de Potrero, a cuatro horas de camino de Huari en el distrito de Huachis, hasta hoy la parte *ura* se relaciona con la parte más influyente a nivel social y más antigua a nivel temporal. En este caserío, la bipartición resulta evidente también a nivel geográfico ya que los dos barrios son visiblemente distantes uno del otro y están unidos solamente por un camino de aproximadamente 50 metros.

Nathan Wachtel, en su estudio sobre los chipayas de Bolivia, presenta un dualismo espacial y social que divide la comunidad en dos mitades. La mitad nombrada *Tuanta* se asienta geográficamente en el lado este y representa las categorías del masculino asociada a la derecha y al bajo; la mitad *Tajata,* en el lado oeste, se relaciona con lo femenino pero representa el alto y la izquierda (Wachtel 2001: 66). Es decir, también aquí existe la asociación entre alto-izquierda y bajo-derecha.

Wachtel atribuye esa situación al hecho de que los chipayas son «hombres acuáticos» y por esta razón se vinculan al bajo, notando que entre los vecinos aymaras se encuentra la situación opuesta, como mencionamos antes (véase también Riviere 1983)[8].

Olivia Harris, en su estudio sobre el conjunto *chachawarmi*, que representa la suma de las relaciones duales y complementarias entre los Laymis de Bolivia, evidencia que la parte alta, es decir, la *suni*, se delinea como parte femenina porque, en esa área, la tierra es considerada más débil y necesita descanso periódico para ser explotada; por otro lado, la parte *likina*, topográficamente más baja, se imagina masculina por ser fuerte y muy productiva. De esta manera, entre los Laymis se define el vínculo entre la pareja humana, *chachawarmi*, que literalmente significa hombre-mujer o esposo-esposa, y el territorio que también adquiere un género especifico (Harris 2000). También en este caso hallamos los conjuntos alto-femenino y bajo-masculino.

Nuestro caso parece complejo por el hecho de no saber exactamente cómo estaban las cosas antes de la formación de la reducción. La solución propuesta por Gary Urton podría resolver bastante bien nuestra problemática, aun cuando la situación parece ser más complicada tomando en consideración las palabras de los huarinos. Las informaciones que se relacionan con las divisiones duales están estrechamente vinculadas con la división en barrios. Hoy en día, de hecho, la división entre los cuatro barrios parece ser la más importante en la práctica ritual y en la división social, según la percepción de los huarinos mismos. Por otra parte, nos damos cuenta de que la división *ana-ura* es más utilizada, con respecto a la de *itsuq-allauka*, cuando se busca explicar la constitución del pueblo y su origen en la época colonial. Comúnmente en el pueblo se reconoce que Huari es fruto de una reducción colonial y normalmente se atribuye a esa época la formación de los barrios y de las dos divisiones duales. Las partes *ana* y *ura* son, de hecho, las más utilizadas para la descripción del pueblo y están constantemente presentes en la percepción común[9].

La mayor persistencia de esta división, con respecto a la de *allauka-itsuq*, se evidenciaba en una batalla ritual que, hasta hace veinte años, se realizaba en la

---

8 La posición de Wachtel sobre esta diferencia, a pesar de las relaciones entre los grupos, evidencia una modificación realizada por los chipayas sobre estructuras mentales y sociales aymaras para afirmar su propia identidad (Wachtel 2001:67).

9 Esta división se utiliza para las indicaciones geográficas, para ubicarse en el pueblo, para identificar la procedencia de una persona, etcétera.

plaza de Huari: la fiesta en la cual el *urabarrio* y el *anabarrio* se enfrentaban[10], y que todavía se realiza en comunidades y caseríos de los alrededores[11]. Este ritual se desarrollaba en la época de clausura de la cosecha, durante las celebraciones en honor de las Cruces, en la segunda mitad de septiembre[12]: dos grupos de hombres y mujeres pertenecientes a las dos partes del pueblo se reunían en dos casas que se asomaban a la plaza. En esas casas, y en las capillas de cada barrio, se preparaba comida (caldo de cabeza y mondongo) y chicha para todos. Allí se amontonaban muchas ramas de una planta —que se utiliza también para quemar la cerámica— llamada *achupaya* (o *geshgi*), que se recogía no muy lejos del pueblo en un cerrito llamado Cruzjircan (véase cap. V). Las ramas de la *achupaya* son muy largas y pueden ser fácilmente encendidas, además cuando este tipo de planta arde quema por un largo tiempo. Cuando caía la oscuridad, los grupos se reunían a los dos lados de la plaza, los muchachos y los niños, que antes habían recogidos las ramas, se quedaban atrás para encenderlas, mientras que los grupos de hombres, partiendo desde las esquinas, se enfrentaban unos contra otros en el medio de la plaza. Muy importante era haber recogido muchas ramas para seguir en la batalla pues quien las terminaba primero era vencido. Actualmente, la fiesta ya no se celebra y la explicación de su pérdida no es muy clara, a veces se basa en el hecho de que el ritual creaba una ulterior lejanía y competencia entre las dos partes, otras veces simplemente se culpa a las nuevas generaciones que ya no están interesadas en las tradiciones del pueblo. Aunque actualmente la batalla no se realiza, ella está muy presente en la memoria de los adultos de Huari que recuerdan haber participado o haberla visto cuando eran jóvenes.

La división en *itsuq* y *allauka*, en cambio, no tiene una correspondencia tan evidente en la expresión ritual del pueblo. Esta división no está tan presente como la otra entre la gente de Huari. No obstante, se identifican los barrios pertenecientes a una parte *allauka*, correspondiente a la parte *ura*, y los barrios relativos a la parte *itsuq*, es decir, la parte *ana*. Las diferencias sociales y económicas de las familias que vivían en las dos áreas del pueblo hoy en día se han nivelado; sin embargo, hasta hace poco tiempo no solo existían en un imaginario colectivo, sino en la realidad: había diferencias de consideración social según la zona en

[10] Sobre batallas rituales en los Andes, véase, entre otros, Zuidema 1991, ver también Platt 1987; Zecenarro Villalobos 1992; Urton 1994.

[11] Esta fiesta se celebra también en otros pueblos de la provincia de Huari; todavía nos falta completar un mapeo completo.

[12] En esta zona, la Fiesta de las Cruces se despliega durante el mes de septiembre, a diferencia de otros lugares en los que ocurre en mayo. Véase a este propósito capítulos IV y V.

la cual se vivía[13]. El proceso de 'olvido' de esta división social según el lugar de asentamiento se ha producido a causa de diferentes factores. En primer lugar, hay que subrayar el crecimiento económico del área urbana y una mejor distribución de las riquezas gracias al desarrollo de otras actividades más allá de la agricultura. Esto ha permitido una distribución más igualitaria y ha consentido la nivelación de las grandes diferencias económico-sociales de la época de los grandes latifundios. Por otra parte, hay que evidenciar el alejamiento de la mayoría de las familias más ricas y antiguas de Huari, que en los últimos 30 años han emigrado a Lima o a otros países. Además, la modificación de las dinámicas sociales del pueblo se debe a la inmigración hacia Huari de muchos pobladores de las zonas limítrofes, sobre todo las comunidades aledañas[14].

Sin embargo, cada barrio tiende a presentar su propia zona como la más tradicional y la más significativa socialmente, aunque hay una buena parte de la población que indica la zona *allauka* como aquella socialmente más elevada, donde, como ya dijimos, se asentaban las familias que tenían los fundos con terrenos hasta la quebrada[15], y el barrio del Milagro como el más antiguo y más representativo del Huari «decente». Como afirma Rivière con referencia a las comunidades aymaras de Carangas, también en nuestro caso podemos decir que «las mitades y los ayllus siguen existiendo aunque hayan perdido, desde hace mucho tiempo, una función económica y social especifica. Sin embargo las representaciones simbólicas que ligan esas unidades entre sí han podido conservar una función ideológica importante hasta nuestros días en la medida en que garantizan la continuidad y la solidaridad de la comunidad» (Rivière 1983: 41).

Profundizar el argumento de las divisiones espaciales y sociales nos lleva nuevamente a la época de la colonia y al momento de la formación de la reducción. ¿Quiénes eran los que fueron reducidos en Huari? Aparentemente, Huari se constituyó como pueblo principal de su área desde el comienzo de la época colonial, agrupando aquellas personas que en la zona ya tenían un grado jerárquico bastante elevado en la escala social prehispánica y que tenían la mayor cantidad

---

[13] Hasta hace muy pocos años (dos decenios) parece que las divisiones en dos parcialidades se reflejaban en las separaciones de los niños en diferentes salones en la escuela.

[14] Este fenómeno se ha fuertemente acentuado desde el año 2006, cuando la municipalidad provincial comenzó a disponer de los ingentes fondos del canon minero para la construcción de infraesctructuras, lo que ha aumentado notablemente la demanda de mano de obra en la capital provincial.

[15] Sin embargo, también hay que señalar que algunos juicios tienden en indicar el área *ana*, es decir la *itsuq* como la más apreciada a nivel social y económico.

de recursos, considerando que, en los Andes del siglo XVI, los recursos eran principalmente agrícolas y ganaderos. Supongamos entonces que existían grupos que ocupaban una extensión mayor de territorios hacia la puna, y que explotaban mayormente los pastos naturales, y otros que estaban en terrenos más bien agrícolas hacia la quebrada, como de hecho sucedía antes de la reforma agraria de los años setenta en que existían fincas que comprendían tierras más bajas y otras que explotaban recursos vinculados a tierras más altas. Sin embargo, no debemos olvidar que estos dos tipos de recursos en los Andes parecen siempre coexistir y complementarse, lo que de todas formas no excluye una posible especialización en una u otra actividad[16] (Ossio 1980) y que la complementariedad sea indirecta, es decir, dos grupos que manejan los dos recursos (Paeregaard 1992). Ahora bien, podemos preguntarnos si los españoles en la fundación del pueblo de Huari han querido mantener una división entre grupos explicitada también a través del mapa de la reducción, asentando las *pachacas* que tenían terrenos hacia la puna en la parte *ana* del pueblo y las que tenían terrenos agrícolas hacia la quebrada en la parte que, de hecho topográficamente, se despliega hacia el río, es decir la parte *ura*. Estamos hablando de una división espacial que además de una jerarquía social expresaría también una parcial y simbólica, más que real, especialización en una actividad entre la agrícola y la ganadera.

Describiendo las divisiones espaciales de los terrenos del pueblo de Andamarca, producidas por el río, Juan Ossio también evidencia una relación con las actividades laborales: «la banda oriental aparece asociada con la actividad ganadera, cuyo ámbito es la puna, y la banda occidental aparece asociada con la actividad agrícola, cuyo ámbito es el valle» (Ossio 1980: 20)[17]. De esta manera se habrían mantenido, en la formación del pueblo reducido, las divisiones duales prehispánicas que, como ya vimos, resultaban útiles también a la administración española. La hipótesis no parece tan extraña si pensamos en lo que ha sucedido

[16] De hecho, en el área, para la época prehispánica, sobre la base del análisis de los asentamientos y de la iconografía cerámica, parece presentarse una situación en la cual, en algunos momentos históricos, las actividades vinculadas al pastoreo se perciben como más prestigiosas, mientras que en otros períodos lo son las actividades agrícolas, considerando las dos actividades como complementarias, las cuales siempre han sido la base de la economía local (Orsini 2005; 2007).

[17] También Sallnow (1991) evidencia una oposición complementaria, étnica y ecología, entre habitantes de la puna y habitantes de la kishua, definida también por una actividad pastoral y una agrícola, respectivamente. Sallnow además cita a Flores-Ochoa (1973) y Valderrama y Gutiérrez (1975) para evidenciar la oposición entre Quechua-Qolla en el marco de la historia oral y de mitología. «Las historias típicamente involucran enfrentamientos competitivos y alianzas entre delegaciones de las dos categorías socio-geográficas» (Sallnow 1991: 287).

en Huaraz, ciudad de la que poseemos una mayor cantidad de documentos que puedan atestar esta continuidad (véase el primer párrafo de este capítulo).

Para comprender la relación entre las divisiones en Huari hay que considerar que la jerarquía entre mitades o parcialidades no necesariamente era fija o permanentemente, sino verosímilmente necesaria al mantenimiento de la complementariedad, tal vez mediante un juego de alternancia en la posición más elevada. Lo que posiblemente era importante era mantener y legitimar la complementariedad también a través de especializaciones laborales, pero sin establecer obligatoriamente la superioridad de una parte sobre la otra de manera permanente. Es decir, hay que considerar una alternancia de supremacía entre *ana-itsuq* y *ura-allauka* tal vez correspondientes a categorías que delineaban conjuntos no solo territoriales sino también laborales dedicados a ocupaciones vinculadas a las zonas explotadas. Para explicar este concepto usaremos las categorías de Huari y Llacuaz.

Huari (Llacta) y Llacuaz: el rey extranjero

En este sentido parece interesante analizar la división entre *huari* y *llacuaz* —o *llacta* y *llachua*—, como los define Hernández Príncipe (Zuidema 1989). Partiendo del tratado de Arriaga, Pierre Duviols desarrolla un análisis del dualismo Huari-Llacuaz sobre todo sobre la base de los documentos de Cajatambo que relatan procesos contra idolatrías (Duviols 2003), en los cuales los dos grupos son presentados como originarios de lugares diferentes y dedicados a diferentes ocupaciones de subsistencia. Un grupo estaría más relacionado con el culto del rayo, con el área de la puna y con el pastoreo; el otro estaría dedicado al culto del dios Huari y a la agricultura en la zona ecológica de la quebrada (véase capítulo II). Según Duviols, el segundo grupo (los huaris o llacta), supuestamente originario de la zona, habría sido conquistado por el grupo procedente del sur (los llacuaz). Duviols los trata como dos diferentes grupos étnicos que se encuentran, por razones de conquistas, a vivir en el mismo lugar, desarrollando así un dualismo complementario expresado por el culto y por la especialización del trabajo en pueblos definidos como «bi-étnicos» (Duviols 1973).

Zuidema, por su parte, trata la temática partiendo de la visita de Hernández Príncipe ([1620] 1932), bajo la perspectiva social y del parentesco, definiendo la oposición *llachua/llacta* como una oposición entre «clase superior/clase inferior» o «macho/hembra» que se combina con dos principios organizadores, uno patrilineal, para los hombres, uno matrilineal para las mujeres (Zuidema 1989: 119). Sin embargo, según Zuidema, las oposiciones no definían necesariamente los

diferentes grupos étnicos, sino más bien un sistema dual de organización social y de parentesco dentro de un único grupo (Zuidema 1989: 119).

De todas maneras, las dos teorías, a pesar de que presenten diferencias, evidencian una superioridad social de un grupo sobre otro: en el caso de Duviols debida a una superioridad militar; en el caso de Zuidema, una parte representa la clase superior y la otra la clase inferior, aunque Zuidema presupone una alternancia de los dos grupos en la posición privilegiada[18] (Orsini 2007: Venturoli 2007).

Lo que nos interesa aquí es aplicar estos conceptos a nuestro caso. Desde los datos arqueológicos que analizan los sistemas de asentamientos del área de época preinca (Ibarra Asencio 2003; Orsini 2005), parece que al momento de la llegada de los incas a la zona, el grupo que posiblemente tenía la superioridad y el dominio socio-económico era el grupo habitante de la puna y que parece reproducir el conjunto de los llacuaz (Orsini 2005).

Intentaremos aclarar la situación regresando a los cambios conscientes e inconscientes que la política española efectuó sobre las estructuras locales y también los cambios internos que cinco siglos pueden ocasionar en un concepto cultural tan dinámico y fluido como el dualismo. Se podría plantear la hipótesis de un cambio de percepción social debido a la llegada de los españoles que se produjo en la constitución del pueblo de Huari como reducción. Aun cuando al momento de la llegada de los españoles el grupo más fuerte a nivel social era el que correspondía al *ana* —relacionado al conjunto puna-pastores— como parece ser en una visión del sur de los Andes[19], la posible visión española de la supremacía socio-económica del conjunto quebrada-agricultura —la parte *ura*— puede haber llevado a un cambio de percepción, moviendo el centro de supremacía social hacia

---

[18] Manuel Burga menciona la división entre *huari* y *llacuaz* en un artículo sobre el Taqui sagrado (Burga 1991). Él presenta el Taqui a través de algunos documentos del Archivo Arzobispal de Lima que se refieren al área de Cajatambo, en los cuales por supuesto encuentra estos nombres (cf. Capítulo II). Burga parece no plantearse el problema de la definición de los términos *huari* y *llacuaz* y los utiliza considerándolos dos ayllus separados que en una época indefinida se han unido (Burga 1991: 563). Nos parece que la utilización que se hace en el artículo de Burga es bastante arbitraria e impropia —también hay que evidenciar que no es el intento del artículo definir la oposición *huari-llacuaz*— por eso no hemos considerado esta contribución dentro de las opciones útiles para aclarar la cuestión de *huari* y *llacuaz*.

[19] Tristan Platt en el análisis de la sociedad de los macha bolivianos evidencia que, en el marco de una situación dual, las autoridades se eligen solo entre los habitantes de la puna aunque su autoridad se extiende también en el valle o sea «la puna es dominante con respecto al valle» (Platt 1978). Juan Ossio también evidencia la supremacía del sur, que en el pueblo de Andamarca corresponde a la puna, sobre el norte, que se relaciona con el valle (Ossio 1974).

el sector vinculado al valle y a la agricultura, es decir el *ura*. Hay que señalar que estamos evidenciando una especialización en el trabajo que no es total y nunca excluye un recurso a favor de otro de manera completa. Estamos convencidos de que, como ocurre hoy en día, también en épocas prehispánicas el pastoreo y la agricultura eran ocupaciones desarrolladas por ambos grupos de manera complementaria. Sin embargo, la explotación de recursos por los dos grupos no descarta la posibilidad de que un grupo fuese, a nivel simbólico y originario, más vinculado e identificado con una de las dos actividades. El escenario entonces podría haber cambiado con la reducción española, cuando posiblemente se constituyeron dos conjuntos ahora sobrepuestos que, como evidenciamos anteriormente, según lo propuesto por Gary Urton (1981), podrían corresponder a un alto topográfico, el *ana*, y a un alto social, el *allauka*; a un bajo topográfico, el *ura*, y a un bajo social, *itsuq*. De esta forma se habría formado una parte *hana-iztoq* alta a nivel topográfico, pero baja a nivel social, y una parte *hura-auka,* baja a nivel topográfico, pero alta a nivel social.

También podría ser que el hecho de que las dos divisiones duales estén sobrepuestas —*ana-ura/itsuq-allauka*— sea fruto de una modificación que se ha producido en el tiempo desde una situación de cuatripartición o de dualismo más complejo: el dualismo que Wachtel ha identificado entre los chipaya como un «juego de espejos» que divide la comunidad en una serie de categorías clasificatorias susceptibles de desdoblamientos indefinidos que se cruzan, se superponen, generando cuatriparticiones complejas diversas según el punto de vista adoptado. En su caso se observa que cada mitad se divide a su vez en otras mitades: por ejemplo, la mitad alta a su vez se dobla en un alto y un bajo, así que tendremos un alto del alto y un bajo del alto (Wachtel 2001). Platt, por su parte, evidencia una «doble aplicación de una simple oposición entre alto/bajo en dos planos distintos» (Platt 1978), individualizando una intersección de dos organizaciones duales representadas por dos ejes: uno horizontal y otro vertical que clasifican un modelo cuadripartito, de tal manera que cada mitad tiene sus representantes en ambas mitades, en ese caso de la puna y del valle. Los dos ejemplos, aunque no idénticos, presentan la existencia de dos ejes y de dos porciones en una misma parte, probablemente para mantener accesos recíprocos a recursos diferentes; es decir, la duplicación y la reproducción de las divisiones a diferentes niveles. En nuestro caso podría haber pasado algo parecido. La parcialidad *ana* habría podido presentar una parte *itsuq* y una parte *allauka*, como también la parcialidad *ura*. Es decir que las dos divisiones, *hana-hura* y *itsuq-allauka*, posiblemente no se encontraban originariamente sobrepuestas, sino entrecruzadas de esta manera:

<table>
<tr><td></td><td colspan="2">Allauka</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="2">Ana</td><td>Barrio San Bartolomé</td><td>Barrio del Carmen</td><td rowspan="2">Ura</td></tr>
<tr><td>Barrio San Juan</td><td>Barrio Milagros</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">Itsuq</td><td></td></tr>
</table>

Un modelo cuadripartito en el cual las relaciones se mantienen entre todas la partes, suponiendo también una jerarquía más compleja entre las cuatros parcialidades, así como la posibilidad de cambios en el tiempo en la jerarquía y en las relaciones, sobre la base de factores de producción económica, condiciones sociales debidas también a cambios culturales, eventos externos que modifican la situación. Zuidema define de esta manera el modelo de los cuatro ayllus (1, 2, 3, 4) de Allauca: hay tanto una oposición de 1+2 a 3+4, como de 1+3 a 2+4 y como de 1+4 a 2+3 (Zuidema, comunicación personal 2010).

Además del significado de las dos biparticiones hay que preguntarse si es posible que una de las dos divisiones sea autóctona del área de Conchucos (*itsuq-allauka*) y que la otra proceda del área de Cuzco (*hanan-urin*), siendo la primera la más difundida en los pueblos cercanos. Por otra parte, no es claro cómo y por qué la segunda llegó a Áncash si, como observamos, la influencia inca en el área fue muy débil y muy breve (Orsini 2005; Ibarra Asencio 2005), aunque probablemente la presencia de Huaritambo, como tambo inca, haya podido llevar a la adopción de categorías incas. Además, resulta posible una 'importación' española de estructuras incas en zonas como el Callejón de Conchucos que antes no habían sido tan afectadas por esa cultura cuzqueña. 'Importaciones' quizá debidas a la sumaria generalización con la cual los españoles vieron e interpretaron áreas andinas que no eran precisamente incas, utilizando también en ellas modelos incaicos, tal vez útiles para la administración, sin preocuparse de considerar de modo diferente culturas diferentes.

El tiempo y las 'construcciones' españolas sobre las estructuras andinas habrían podido llevar a la situación actual mediante un 'movimiento', hasta

la identificación espacial de las parcialidades, que sin embargo no ha llevado consigo la identificación simbólica, produciendo la situación de un alto y un bajo topográfico y un alto y un bajo social. Sin embargo, también hay que tener presente la «tradicional fluidez estructural y jerárquica entre ayllus» (Urton 1984: 39) que provoca variaciones de perspectivas y cambios en las posiciones jerárquicas de las parcialidades sociales, que han ido a componer el pueblo de Huari así como sus representaciones físicas en el espacio topográfico del pueblo[20].

Nos ha interesado aquí, sobre todo, revelar una cierta fluidez de estas construcciones sociales y espaciales, que nunca pueden ser consideradas como estructuras fijas. Estos conjuntos presentan una fuerte permeabilidad al cambio que se demuestra y se desarrolla en el tiempo, por un lado se producen transformaciones que modifican su significado así como su uso; por otro lado la percepción de los grupos que los producen, lo renuevan, se altera constantemente, de manera consciente y de manera inconsciente.

Nos parece verosímil pensar en una oposición complementaria que entra en el concepto de dualismo andino: la idea de dos partes que deben coexistir, probablemente en una alternancia de supremacía, una variación de la predominancia entre las parcialidades. Entonces existe la posibilidad de que las divisiones duales, consideradas como parcialidades sociales, puedan 'moverse', es decir, presentarse en momentos históricos diferentes como una más fuerte que la otra. De hecho, tampoco hoy en día existe una total separación entre el conjunto puna-pastores y quebrada-agricultores. En la situación actual, cada quien se ocupa normalmente de ambas esferas económicas/ecológicas, y nos parece verosímil que también a la llegada de los españoles haya existido en la práctica una situación de este tipo, aunque probablemente sí había una predominancia simbólica de una parte sobre la otra que se reflejaba a nivel social; una predominancia simbólica que producía entonces una supremacía social pero no una total división entre las partes. Hay que considerar las dos parcialidades dentro de una idea de complementariedad dual, necesaria y muy difundida en el área andina.

---

[20] Gary Urton habla de cambios y fluidez social que se refleja en las chutas: «[…] cambios significativos en la estructura social de Pacariqtambo durante los últimos cuatros siglos […] estos tuvieron periodos marcados o una inestabilidad general en lo social y en lo político. Yo diría que por generaciones, y tal vez, desde antes de la reorganización de la comunidad, que se dio posteriormente a la llegada de los españoles, la realización de trabajo comunal en chutas, cuyos linderos eran flexibles y elásticos, ha proporcionado uno de los medios principales para acomodar el cambio y resolver los conflictos entre ayllus, las mitades y los anexos dentro del territorio de Pacariqtambo» (Urton 1984: 39).

Este dualismo es explicado por Sahlins mediante la oposición complementaria de Estado-sociedad. Él afirma que la vida de una sociedad se genera a través de la combinación de cualidades opuestas y complementarias, la una incompleta sin la otra (1985: 90). Tratando diferentes tradiciones, desde el mito de fundación de Roma hasta los mitos de la Polinesia y los hawaianos, pasando por la Grecia y muchos otros, Sahlins (1985) muestra cómo es muy común una ideología de una dominación externa, vista también como usurpación social, bien conocida por los estudios antropológicos ya desde los escritos de Frazer (1905, 1911) y Hocart ([1927] 1969), lo que explicaría también la idea de los llacuaz como grupo extranjero conquistador. Es bien conocido el paradigma a través del cual el poder llega desde el exterior y se considera extranjero, y llega a una situación en la cual la gente del lugar se encuentra en un momento de paz, asociado con el poder vinculado a la tierra, con el crecimiento y una pacifica ocupación agrícola. Sahlins lo nombra «el momento inicial» y también «el lado de la mujer» (1985: 90), relacionando este momento al lado femenino. Utilizando la oposición complementaria indicada por Dumézil, Sahlins indica dos fuerzas, que en nuestro caso serían los arquetipos de las dos parcialidades, de los dos 'grupos' (huari-lacta/llacuaz): la *celeritas* y la *gravitas*. *Celeritas* se refiere al lado joven, activo, desordenado, mágico y a la creatividad violenta de la conquista (que nos recuerda mucho la presentación de los llacuaz). *Gravitas* sería la vulnerabilidad, el juicio, la firmeza, la paz y la disposición productiva (que nos recuerda los conceptos asociados a los huari-llacta) (Sahlins 1985: 90). La idea de poder y de sociedad se fundaría sobre la alternancia entre una situación de predominancia de *celeritas* sobre *gravitas* y viceversa: en un momento dado de la historia, *celeritas* y *gravitas* se cambian de lugar, se produce una inversión de poderes y de los órdenes sociales, y sin embargo la presencia de las dos fuerzas es esencial para la existencia de la sociedad.

Nos parece interesante considerar nuestro dualismo dentro de este esquema pensando en la «llegada» de los extranjeros como grupo conquistador que toma el poder —los llacuaz en nuestro caso— como un mito necesario al mantenimiento de la esencial alternancia de los dos arquetipos que se repiten aquí como en muchas otras sociedades.

Hoy en día, en nuestra área, existe todavía la idea de que el poder llegue desde el exterior[21], que desde afuera en cualquier momento pueda llegar alguien que modifique e invierta el orden conocido. A la luz de esta reconstrucción hecha

[21] El poder tiene también diferentes grados de «otredad» según venga desde Huari, desde Lima, o llegue del exterior, de «los gringos».

mediante las palabras de Sahlins se confirma la idea, no solo de que el grupo, o el «rey conquistador» que llega desde el exterior sea un *topos* social muy frecuente, sino que la oposición entre Huari(-llacta) y llacuaz sea una complementariedad de dos parcialidades que deben coexistir y mantenerse recíprocamente, aunque dentro de una jerarquía[22], alternándose como probablemente ocurría en las parcialidades en que se divide Huari. La referencia a términos muy parecidos a huari-llacuaz está muy presente en las comunidades de Yacya y Acopalca, y el apellido Llaquash es bastante común en ambas comunidades. Este apellido es reconocido por varias personas en Yacya como un apellido «extranjero», del cual no saben dar una traducción («porque debe ser alemán» me dijeron una vez). En cambio, en Acopalca el apellido aparece, junto con el apellido Llaquari, en el mito de la fundación de la comunidad, aquel que cuenta de dos pueblos que bajaron de diferentes sitios y que juntándose formaron Agopallga, que se vuelve Acopalca.

> Los de Huactapampa bajan a Purhuay, allí viven tiempo, los de allá del frente, Pueblo Viejo, en Llamargá por allá viven. Entonces los dos grupos con el tiempo… purhua significa «grupo» en quechua, de allá un grupo de allá otro grupo bajaron por eso Purhuay, gentes en grupo, otros dicen por el porongo de chaqchar, pero en ese entonces no existía, es de la costa. De la altura bajaron allí. Huagar es llorar, la flor de huaganku, la orquídea. Esa gente que bajaron de necesidad seguro lloraron, de hambre, la primera flor que encontraron es esa flor huaganku y ponen el nombre del flor huaganku. Bajaron en busca de vida, de Purhuay de nuevo bajan a Agopallga un sitio por la piscigranja allí comenzaron a sembrar dicen. Ponen nombre Agopallga a ese sitio, de allí viene el nombre Acopalca, allí están sus platitos y caserones también hay, de allí bajan a Acopalca y comienzan el sedentarismo. Se juntan, se organizan como una comunidad. Eran los sobrevivientes del diluvio universal. Allí habían los Llaquash que es chiquito y los Llashaq que es grande, gordo. Dos pueblos (Víctor, Acopalca).

> Entonces de allí bajaron, por eso entonces hombres originarios de allí bajaron, hombres andinos. Entonces su primer apellidos son Llashaq, peso gordo, Llaquash y Llaqhuari. También hay los Llauri, que son hombres chiquititos, los Llaquash y los Llauri son hombres chiquititos, un metro y cincuenta, así miden. Llashaq es alto más gordo. […] Los Llaquash son trigueños, negros […] los Llaqhuari son los comelones y ellos eran de Ayahuancahuari, indios, nativos de aquí, netamente, legalmente indios (Rosario, Acopalca).

[22] Como ya mencionamos, citando a Platt (1978: 48), sería un dualismo que mantiene una relación jerárquica implícita.

La percepción de la división dual de Huari está, como ya dijimos, bastante atenuada hoy en día, y su valencia cambia mucho según las generaciones hasta llegar a evidentes casos de pérdida total de conocimiento. Probablemente la pérdida del vínculo con la ritualidad, es decir, el olvido de las fiestas y de las expresiones performativas que manifestaban a nivel tangible estas estructuras abstractas, ha hecho que se perdiera también su conocimiento y su funcionalidad. Sin embargo, hemos hablado de una estructura móvil que no necesariamente llegará al olvido total si es posible que se adapte a la situación contingente, así como quizá sucedió en diferentes épocas de la historia. La acción performativa puesta en acto en los rituales, como lo desarrollado en la plaza de Huari entre las dos fracciones *ana* y *ura*, confiere a la estructura, en este caso al dualismo, una fuerza *visible* que normalmente no tendría. Lo que se puede vivir y ver es algo que más fácilmente puede mantenerse a través del tiempo, permitiendo un nivel de estabilidad, a pesar de los cambios. Los procesos de ajuste que una categoría puede padecer se producen más fácilmente a nivel ritual, lo cual a su vez conlleva un nivel perceptivo. Consideramos el ritual no solo como momento e 'instrumento' para expresar categorías culturales o un determinado modo de interpretar el mundo y las estructuras sociales y culturales, sino también como 'frase' dialógica que, basándose en un múltiple conjunto de experiencias, es capaz de integrar los nuevos aspectos y definirlos a través de la acción performativa. Es decir, que en las celebraciones que expresan categorías móviles como las divisiones espaciales, no solo se encuentran representados los nuevos acercamientos y las nuevas reformulaciones de la categoría, sino también el ritual mismo hace que las nuevas interpretaciones sean incorporadas y reconocidas totalmente. Gary Urton, en relación con el análisis de la batalla ritual del carnaval en Paqaritambo, escribe que «el mantenimiento y la reproducción de esos agrupamientos duales de la sociedad a través del tiempo resultan ser los productos de actividades ceremoniales repetitivas que se realizan colectivamente» (Urton 1994: 117).

¿Puede entonces la falta de ritualidad, de expresión material de un concepto cultural y/o social haber contribuido a la pérdida y al olvido de sus significados y de sus valencias?

El acercarnos a las festividades todavía presentes en Huari nos orientará sobre esa función del ritual y sobre la perpetuación de la división espacial en los cuatro barrios que, a pesar de los cambios, probablemente se ha mantenido también gracias a la expresión performativa. Regresamos entonces a la división espacial de Huari para entrar con mayores detalles en la simbología de los cuatros barrios y sus relaciones internas y externas.

Los barrios y sus fiestas: ser «cobarriano»[23]

Como ya mencionamos, cada barrio tiene una identidad que se vincula particularmente a su santo patrón, pero también al territorio en que está inscrito. Las delimitaciones geográficas entre los barrios constituyen un motivo de diatribas y de diálogo siempre activo entre los huarinos.

En la esquina que pertenece al barrio del Carmen, en la plaza de armas de Huari, se encuentra una tienda que vende desde harina de legumbres hasta alcohol, pasando por las hojas de coca y la Coca-Cola. Esa tienda, durante los días despejados de la estación seca, entre junio y septiembre, se vuelve un verdadero punto de encuentro que se asoma a la plaza. Los escalones que forman la vereda, justo en frente de la entrada y en los bordes de la calle que rodea la plaza, se convierten en asientos para las personas que, pasando por allá, deciden pararse un rato para conversar y participar de los temas del momento. A pesar de que la vida colectiva de Huari se desarrolla cerca del nuevo mercado, sobre todo en la entrada norte del mismo, la tienda de doña Pelagia ha quedado como uno de los lugares que, cerca de la plaza, mantiene en pleno su vitalidad. La tienda de doña Pelagia y de su marido ha sido para nosotros una parada fija de muchos días pasados en Huari, donde tuvimos la oportunidad de conocer a varias personas, escuchar discusiones y diálogos, exponer preguntas y dudas[24]. En este 'cenáculo' huarino nos dimos cuenta de la importancia que tiene la idea de barrio para la gente que lo habita, y no solo para los adultos o los ancianos del pueblo, sino también para los jóvenes que participan de las celebraciones de los santos patrones. La pertenencia a uno de los cuatro barrios tradicionales implica también una identidad estrechamente vinculada con la ciudad misma, por el hecho de que los que viven en esas partes se consideran los «verdaderos

[23] Se auto-definen así los que viven en un mismo barrio, por ejemplo todos los que viven en el barrio de Carmen son entre ellos cobarrianos.

[24] Muchas informaciones sobre la percepción que los huarinos tienen de su pueblo se obtuvieron en ese lugar, además de las que obtuvimos conversando en el mercado o con las familias con las cuales se ha mantenido una relación más estrecha. La tienda, a diferencia del mercado, reúne gente que más o menos se conoce y, además, personas que conocen Huari y viven allí desde hace mucho tiempo. El mercado que mencionamos, el «de arriba», es nuevo —ha sido terminado en 2004— y produce un flujo continuo de gente. Allí se pueden encontrar personas que bajan desde las comunidades más alejadas y que se encuentran en Huari ocasionalmente, así como a los nuevos huarinos, que alquilan una habitación en el pueblo y se quedan buscando trabajo o para que los hijos estudien. En cambio, a la tienda de Pelagia llega sobre todo gente que, de una manera u otra, tiene un vínculo con ella o con su marido o que simplemente es cliente desde hace mucho tiempo, siendo esta una de las tiendas más viejas de Huari. Por lo tanto, las informaciones obtenidas allí tienen un sentido diferente en comparación con las obtenidas en otros lugares.

huarinos». Esta situación hoy en día está muy marcada por la llegada de «la gente del campo» hacia el pueblo de Huari, personas o familias enteras provenientes de las comunidades que, en busca de trabajo, se asientan aun en condiciones muy humildes en locales alquilados. La presencia de «la gente del campo» refuerza la identidad de los huarinos que quieren diferenciarse. Esta migración hacia la cabecera municipal ha sido probablemente uno de los factores que ha generado un nuevo sentimiento ciudadano y cobarriano y ha producido también un fortalecimiento y enriquecimiento de las fiestas de barrio. Un caso muy evidente es lo que ha sucedido en el barrio del Carmen, el cual, desde hace pocos años, ha dado nuevo lustro a la fiesta de la Virgen del Carmen, añadiendo nuevas danzas y embelleciendo todos los elementos decorativos de la fiesta[25]. El barrio de San Bartolomé también ha renovado su fiesta en los últimos cuatros años con la entrada de algunos cargueros acaudalados.

De hecho, las fiestas de los barrios reproducen en versión más sencilla la fiesta patronal de la Mama Huarina. Los cargos principales son los mismos y prevén la bajada y la subida del santo o de la Virgen (que comprende la obligación de la comida para todos los que llegan a la casa y las vestimentas nuevas de la estatua), las danzas y la tarde taurina. Los cargos son uno de los medios más evidentes y eficaces para definir la propia pertenencia al barrio; sin embargo, son también elecciones que expresan una religiosidad que representa fuertemente una conciencia de grupo. Reconocerse en el santo patrón del barrio y elegirlo como interlocutor de un diálogo con lo divino, como un mediador entre la vida cotidiana y la esfera de la religiosidad, significa también reconocerse como parte de un grupo: ser un cobarriano. La relación que se establece entre los cobarrianos y el propio santo patrón se expresa verdaderamente en una forma de diálogo individual que no necesita de otro intermediario, como el cura. La afición a un santo o a una Virgen a menudo resulta tan fuerte que llega no solo a eliminar cualquier otro elemento intermedio, sino también a sustituir la figura del dios católico. En Huari, el primer vehículo de religiosidad y de relación con la esfera sobrenatural es el santo o la Virgen patrona del barrio, a los cuales, a veces, solo se añade la Mama Huarina patrona de Huari. El santo, o la Virgen, entonces encarnan la figura más representativa del barrio, sea a nivel religioso o a nivel identidario; simbolizan el corazón del vecindario, su vitalidad y su existencia. El patrón de un barrio, así como el de un pueblo, representa su territorio y su

[25] Las fiestas renovadas han llevado a los cobarrianos a gastar un monto considerado excesivo por el mismo cura, el cual, tres años atrás, se quejó con ellos porque los gastos necesarios para las danzas y las comidas habría sido mejor, según la curia, invertirlos en la parroquia.

ubicación; indicar el patrón es como indicar una identidad no solo religiosa sino también geográfica, una procedencia. Por lo tanto, encomendarse un cargo significa renovar estos vínculos identidarios, geográficos y religiosos delante de todo el pueblo. Sin embargo, entre las causas que empujan a la elección del cargo existe también la voluntad de exhibirse frente a los habitantes del barrio, y del pueblo, para evidenciar capacidades y posibilidades económicas. De hecho, el asumir un cargo significa un gasto muy fuerte que varía según el tipo de cargo y según la fiesta en la cual se desarrolla. Los cargos llevados durante los quince días de la Mama Huarina son los más prestigiosos, pero también los más onerosos. Llevar un cargo es una manera de participar de la vida no solo religiosa, sino también social del pueblo y a veces puede ser una manera de hacerse 'propaganda' frente a la colectividad. Una propaganda de tipo social: ostentar riquezas y posibilidades logísticas para ganar respetabilidad y un lugar dentro de la escala social. O una propaganda también política para aquellos que hacen parte de las autoridades del pueblo o quieren hacer parte de esas. Sin embargo, llevar un cargo significa también cumplir con una promesa religiosa hecha al santo o a la Virgen, que se materializa en una fiesta en honor a ellos. Durante y después de la fiesta los invitados juzgarán entre ellos, murmurando sobre el nivel de las celebraciones, de la comida, de la música, sobre el valor de los toros y de los toreros, definiendo bien o mal la posición del carguero.

En el agosto de 2005 fuimos invitados a una tarde taurina que se realizó en el pueblo de Rahuapampa, a una hora de Huari en la quebrada hacia las «tierras bajas», como los huarinos llaman los pueblos que desde Pomachaca entran hacia la selva. El cargo de esa tarde taurina era llevado a cabo por el alcalde provincial de Huari de ese entonces y su familia[26], para las celebraciones en honor del santo patrón del pueblo: San Bartolomé. En este caso fue muy evidente la importancia de los cargos no solo para la vida social, sino para la vida política. El buen éxito de la fiesta y de la corrida era absolutamente fundamental para el alcalde que necesitaba mantener su posición de prestigio, ya sea con la gente de su pueblo de origen como también con los muchos huarinos que habían acudido al evento. El alto nivel que todos esperaban de una fiesta llevada a cabo por la máxima autoridad provincial no podía ser desatendido. La fiesta y la corrida fueron unas de las más ricas y grandes a las que participamos durante los cinco años de trabajo de campo, y los comentarios sobre el evento fueron casi todos positivos. Para una autoridad, enfrentarse con un cargo puede ser siempre una apuesta muy peligrosa

[26] El alcalde de ese entonces es originario de ese pueblo, donde tiene todavía fincas y ganadería.

porque, si la fiesta no responde a las expectativas, su prestigio podría salir dañado por el mismo evento. Esto, como vimos en el caso de Rahuapampa, puede suceder no solamente en el ámbito del propio pueblo o del barrio, sino también cuando el cargo se despliega en otras comunidades que no necesariamente están vinculadas con el pueblo en el cual se desarrolla el papel administrativo. La gente está lista para juzgar la situación y, sobre todo, en el caso de personas públicas, lista para ir y participar también desde lejos.

El cargo generalmente se entrega de año en año durante una ceremonia llamada *Allichumi*, que es la misma en todas las fiestas patronales, ya sea en las de barrio o en las del pueblo. El *Allichumi* toma su nombre de la expresión *allallin*, que en quechua significa «todo bien», «está bien», y es un grito que se escucha durante el momento de la fiesta. De hecho, al comienzo de las celebraciones, normalmente en la noche de la víspera de la primera misa, se da lectura de los cargos del año presente, del nombre del carguero y del empeño que había tomado, y si la persona ha «cumplido» bien con sus oficios, la gente agrupada frente a la capilla grita «allichumi». Si por cualquier razón el cargo no ha sido llevado a cabo, la gente se desahoga con palabras contra el «culpable», que es definido como «moroso», en el sentido de insolvente. Después se pasa a la elección de los cargueros para el año entrante: quien quiere proponerse para una parte de la fiesta lo grita, o también alguien puede plantear la candidatura de otro, la gente responde aprobando o rechazando (cosa que pasa muy raramente), la ratificación por parte del grupo se expresa en una palabra: *allichumi*[27]. Asumir un cargo significa ser «parte de», ya sea del barrio o de todo el pueblo, y es algo que involucra mucha responsabilidad, hacia los demás, hacia el pueblo y hacia el santo y debe ser hecho en plena conciencia; por esta razón los que se proponen y no cumplen son juzgados muy mal y difícilmente se le aprobará otro cargo hasta transcurrido un buen tiempo[28].

La Mama Huarina

Las dos semanas de fiesta dedicadas a la Mama Huarina, la Virgen del Rosario, son seguramente el momento festivo más percibido bajo muchos aspectos,

[27] Los cargos para la fiesta de la Mama Huarina, la fiesta patronal de Huari, están ya designados para los próximos años.

[28] A veces, sin embargo, ocurre que alguien se encargue de algo, o sea encargado por otro, durante momentos en que se ha bebido mucho alcohol, muy típicos durante las fiestas patronales, en los cuales por supuesto hay una total falta de poder de decisión y de conciencia; esa es una de las razones por la cual a veces los cargos asumidos no son respetados.

no solo para los huarinos sino también para muchos pueblos y comunidades que se hallan en el distrito. La Virgen del Rosario y Santo Domingo son los patrones del pueblo de Huari desde el momento de la reducción. En los documentos de los siglos XVII y XVIII encontramos la presencia de cofradías dedicadas a ellos, poseedoras de bienes (agrícolas y pastorales) utilizados para las fiestas, además se lee la mención de misas en honor a ellos, así como las listas de las limosnas para el mantenimiento del culto (Mogrovejo [1593] 1920; Gridilla 1937). Como desde hace 500 años, los huarinos dedican las primeras dos semanas de octubre a la fiesta de la Mama Huarina y lo hacen poniendo en juego todas las posibilidades económicas que pueden. Esta fiesta en toda la provincia de Huari se considera como la más importante y la más majestuosa de la zona. Cuando la gente, no solo de allí, habla de esos días, los menciona como «la fiesta provincial», asumiendo un aire solemne e indicando que una fiesta provincial es diferente de todas las otras fiestas para los santos patrones. La fiesta de la Mama Huarina involucra, sobre todo en los últimos años, una mayor actividad de la municipalidad provincial, también festivales gastronómicos, deportivos, de poesía y literatura, encuentros, visitas turísticas, reuniones culturales y folklóricas.

En cinco años de trabajo de campo en el área solo los últimos dos años, en 2005 y 2006, tuve la oportunidad de encontrarme en Huari durante el mes de octubre. En los años precedentes, las charlas con la gente y los comentarios sobre los días de la fiesta me hicieron participar del entusiasmo y tanto me contaron de las celebraciones que cuando llegó el momento de tomar parte de la fiesta ya me parecía conocerlo todo. Lo que en cambio me asombró, al llegar a Huari el 4 de octubre, fue la mutación que la ciudad había sufrido. En la tarde cuando llegamos a Huari, la ciudad se nos apareció totalmente diferente de «nuestro pueblo» aquel al que estábamos acostumbrados y vinculados. El parque apareció lleno de gente como nunca lo había visto; la tranquilidad y el silencio de Huari a las 6 de la tarde, cuando ya es oscuro, era un antiguo recuerdo. Todo aparecía brillante y colorido, el pueblo era un continuo fermento de músicas diferentes, luces nuevas, gente que se encontraba y compraba cualquier cosa a los vendedores ambulantes, desde las manzanas acarameladas hasta la piel de serpiente selvática como remedio para algún problema. La gente era tanta que me pregunté si Huari tenía capacidad para acoger tanta gente. Sin embargo, aparte de la gran multitud, cosa aún más sorprendente fue notar la cantidad de automóviles. Tantos autos en Huari eran de verdad algo muy extraño. Los carros fueron un indicador esencial. Empecé a darme cuenta del primer hecho significativo de la fiesta de la Virgen del Rosario en Huari: el regreso de los huarinos emigrados que, desde cualquier

rincón de la tierra, llegan para celebrar esos días y muy a menudo para celebrarlos directamente, involucrándose con un cargo. De hecho, ya en los años pasados me habían contado de la llegada de los huarinos limeños, cajamarquinos, estadounidenses, italianos, franceses, australianos, pero solo en aquel momento me di verdadera cuenta de lo que significaba. Huari había, en algunos aspectos, cambiado de cara y la gente a la que yo estaba acostumbrada se mezclaba con personas aparentemente diferentes, que ostentaban símbolos de riqueza e iban por el pueblo mostrándose dueños de la ciudad.

El retorno de los huarinos emigrados tiene de hecho muchos sentidos posibles y la elección de llevar un cargo durante la fiesta deriva de diferentes razones. El motivo más evidente y común para regresar radica, seguramente, en la voluntad de reunirse con la parte de la familia que se ha quedado en el pueblo. Los días de la Mama Huarina son de hecho el momento más sentido para juntarse con los parientes y pasar una temporada del año en familia; ese es el periodo del año en el cual se siente que la familia debe estar junta, revitaliza su unidad y reconoce sus orígenes. Sin embargo, es también el momento en que el pueblo ofrece, al máximo, ocasiones sociales y comunitarias. Así que es la mejor temporada para regresar a Huari y mostrar a toda la comunidad lo que se ha logrado en el exterior o en la costa. Es el momento para estrenar los carros, la ropa costosa y también poder hablar y relatar los resultados y los sucesos obtenidos en el trabajo y en la vida fuera de Huari en general, o simplemente gozar de la fiesta.

Oficialmente, llevar un cargo, y no solamente para los emigrados que regresan, tiene dos razones fundamentales: se decide «hacer la fiesta» ya sea para cumplir un voto hecho a la Virgen después de haber obtenido lo que se había pedido, o para pedir algo. En ambos casos se trata de una verdadera devoción hacia la Virgen que se considera capaz de dar y quitar según el fervor y las ofrendas que le corresponden. Entre el devoto y la Virgen se establece un verdadero intercambio que debe ser cumplido por ambas partes; si quien hace la petición, o quien ha obtenido lo que había pedido, no desempeña su parte del pacto, causará problemas a sí mismo y a su familia. Oficiosamente, el cargo puede ser elegido para demostrar algo frente al pueblo, como en el caso de las fiestas de barrio, tal vez una posición económico-social obtenida o la reiteración de esa posición. En el caso de un emigrado, un cargo puede indicar la voluntad, por parte de quien lo asume, de subrayar su pertenencia al pueblo a pesar de la migración, su presencia simbólica dentro de la comunidad, tal vez la necesidad de evidenciar sus orígenes y reintegrar su posición en el pueblo. De todas maneras, en lo que concierne a

la fiesta de la Mama Huarina, cada familia generalmente debe, a lo largo de su vida, llevar todos los cargos principales de la fiesta para cumplir definitivamente con las obligaciones hacia la Virgen.

Principales cargos de la fiesta de la Mama Huarina

Nombre del cargo*	Descripción del cargo
Alférez primer día, o misa de bajada	Se encarga de la primera procesión de la Virgen del Rosario, a lo largo de la plaza, el 7 de octubre (día central de la Santísima Virgen). Le cambia las vestimentas y los adornos del anda. Ofrece la misa en el día de su procesión y la misa «de bajada», el día antes. Entre julio y agosto debe hacer la leñada: recoger la leña para cocinar durante la fiesta. Ya en la leñada o en el día central, debe ofrecer la música y la comida para todos los que llegan a su casa (desayuno y almuerzo).
Alférez segundo día	Se encarga de la segunda procesión de la Virgen, el 8 de octubre (segundo día central de la Santísima Virgen). Las obligaciones son las mismas del primer Alférez.
Alférez de octava	Se encarga de la conclusión de la fiesta; «octava» significa el último día de la fiesta. Adorna la Virgen el 13 de octubre y, en ese día, ofrece la misa de Víspera. El 14 ofrece la Solemne Misa de Octava y la procesión consecuente.
Alférez de misa de subida	Se encarga, después de dos semanas de la clausura de la fiesta, de organizar la misa de subida de la Virgen, que regresa a su lugar en la iglesia donde se quedará todo el año, hasta octubre del año siguiente.
Capillero primera esquina	Se encarga de construir y «cuidar» la capilla del barrio de San Juan. Debe pertenecer a este barrio. Ofrece música, licores** y comida durante todos los quince días de la fiesta. Entre julio y agosto debe cumplir con la distribución de pan y chicha en las casas de los ayudantes y de otras familias de Huari.

* Los cargos principales que vamos a describir están colocados en orden jerárquico (y no en orden de aparición en el calendario de la fiesta): desde el primero, el más importante, hasta el último, el menos importante y vistoso; salvo por los capilleros, que entre todos ellos tienen teóricamente el mismo nivel. Igualmente la jerarquía entre las danzas no está tan definida, aunque la *huaridanza* y las *pallas* resultan las más importantes, por otra parte puede haber otras danzas, dependiendo de la voluntad de los huarinos, que aquí no estamos mencionando. Además, hay que evidenciar que existen otros cargos menores que aquí no estamos registrando.

Capillero segunda esquina	Se encarga de construir y «cuidar» la capilla del barrio del Milagro. Debe pertenecer a este barrio. Ofrece música, licores y comida durante los quince días de la fiesta. Entre julio y agosto debe cumplir con la distribución de pan y chicha en las casas de los ayudantes y de otras familias de Huari.
Capillero tercera esquina	Se encarga de construir y «cuidar» la capilla del barrio del Carmen. Debe pertenecer a este barrio. Ofrece música, licores** y comida durante los quince días de la fiesta. Entre julio y agosto debe cumplir con la distribución de pan y chicha en las casas de los ayudantes y de otras familias de Huari.
Capillero cuarta esquina	Se encarga de construir y «cuidar» la capilla del barrio de San Bartolomé. Debe pertenecer a este barrio. Ofrece música, licores y comida durante los quince días de la fiesta. Entre julio y agosto debe cumplir con la distribución de pan y chicha en las casas de los ayudantes y de otras familias de Huari.
Capitán de primera corrida	Es el que se encarga de organizar la corrida el 11 de octubre, pagar los toros bravos y los toreros. Ofrece la comida el día de la corrida y también la misa el día antes de la corrida.
Capitán de segunda corrida	Se encarga de organizar la corrida el 12 de octubre, pagar los toros bravos y los toreros. Ofrece la comida, el día de la corrida, y también la misa, el día antes de la corrida.
Capitán de la serenata a la Virgen	Se encarga de la noche de víspera del día central, es decir, el 6 de octubre. Organiza a los cantantes y a los que recitan poesías en frente de la iglesia, en la madrugada (5:00 a.m.). Ofrece la misa de alba en honor de la Virgen, y después el desayuno para todos los que llegan.
Capitán de *Huaridanza* de primera procesión	Se encarga de organizar la danza de los *Caballeros de Huari* que desarrollan la *Huaridanza*, pagar las vestimentas, los músicos (cajeros) y ensayar los pasos. Se relaciona de manera estrecha (pariente, pariente espiritual o vecino) con el alférez de la primera procesión, durante la cual salen los *Caballeros de Huari* a danzar.
Capitán de *Pallas* de primera procesión	Se encarga de organizar la danza de las *Pallas*, pagar las vestimentas, los músicos y ensayar los pasos. Se relaciona de manera estrecha (pariente, pariente espiritual o vecino) con el alférez de la primera procesión, durante la cual salen las *Pallas* a danzar.

** Generalmente chicha y cerveza.

Capitán de *Sarau* de primera procesión	Se encarga de organizar la danza de los *Sarau*, pagar las vestimentas, los músicos y ensayar los pasos. Se relaciona de manera estrecha (pariente, pariente espiritual o vecino) con el alférez de la primera procesión, durante la cual salen los *Saraus* a danzar.
Capitán de *Huaridanza* de segunda procesión	Se encarga de organizar la danza de los *Caballeros de Huari* que desarrollan la *Huaridanza*, pagar las vestimentas, los músicos (cajeros) y ensayar los pasos. Se relaciona de manera estrecha (pariente, pariente espiritual o vecino) con el alférez de la segunda procesión, durante la cual salen los *Caballeros de Huari* a danzar.
Capitán de *Pallas* de segunda procesión	Se encarga de organizar la danza de las *Pallas*, pagar las vestimentas, los músicos y ensayar los pasos. Se relaciona de manera estrecha (pariente, pariente espiritual o vecino) con el alférez de la segunda procesión, durante la cual salen las *Pallas* a danzar.
Capitán de *Sarau* de segunda procesión	Se encarga de organizar la danza de los *Sarau*, pagar las vestimentas, los músicos y ensayar los pasos. Se relaciona de manera estrecha (pariente, pariente espiritual o vecino) con el alférez de la segunda procesión, durante la cual salen los *Saraus* a danzar.

Cuando un cargo es asumido por una persona que vive afuera de Huari, aunque sea en la costa o en otra ciudad peruana y no necesariamente en un país extranjero, la motivación es siempre muy importante, ya sea que tenga que ver con la cuestión religiosa o con la social. De hecho, los cargos principales de la Mama Huarina implican gastos y trabajo no solo durante los días de la fiesta en octubre, sino también toda una serie de compromisos durante los meses anteriores, a partir de julio. El más complejo y oneroso de estos compromisos precedentes es la fiesta de la leñada, que se desarrolla para recoger y cortar la leña que servirá para cocinar durante los días de la fiesta. En esos días se corta y se almacena una cantidad muy grande de leña, cantidad que varía según el cargo que se ha decidido asumir en la fiesta y que, sin embargo, servirá para todo el año[29].

> «Cada quien lleva un cargo en la fiesta debe hacer la leñada, los capilleros son los cargos más pesados que te comprometen más, son una o dos familias que erigen la capilla en la esquina y desde el primero hasta el 14 de octubre sirven comida y chicha, si nadie se presenta es el barrio que debe cumplir» (Clorinda, Huari 2005).

---

[29] En el caso de que se trate de un carguero que no vive en Huari, sino que solo tiene casa allá, la cantidad de leña recogida será menor porque servirá solo para los efectivos días de la fiesta, con el fin de «cumplir el voto» y no para otros consumos durante el año.



Imagen 8. Los músicos tocan el ritmo del trabajo durante la leñada para la Mama Huarina (foto Sofia Venturoli)

Por lo tanto, los que llevarán el cargo de capilleros tendrán que guardar una cantidad de leña mayor, por eso puede ocurrir que se hagan varias leñadas. La leñada empieza la noche antes del día establecido: durante la noche, un grupo de hombres comienza a cortar los árboles que servirán para la leña. En la madrugada, ya los troncos se trasladan desde el bosque hacia la cancha donde se desarrollará el corte. Desde las seis de la mañana, más o menos, con el primer golpe de cohetes, la gente comienza a llegar a la cancha para dar inicio al trabajo de cortar la leña. El trabajo colectivo está acompañado por los disparos continuos de cohetes y por la música de los dos cajeros, que, tocando caja y *pinkullo* (flauta de tres huecos típica del área), recalcan los momentos de la jornada y los cambios en el trabajo[30]. Mientras tanto, las mujeres se reúnen en la casa del carguero para preparar la comida para todos los trabajadores: desayuno y almuerzo. La faena se espacia con momentos de descanso para tomar chicha y bailar la música de los cajeros. Los que llegan a trabajar en una leñada son siempre muy numerosos, pero el número varía según «el capitán», o sea, según el cariño que la gente tiene hacia quien

[30] Para una explicación completa sobre las funcionalidades de la música de los cajeros en las faenas huarinas véase Trentanove 2006a; 2006b.

lleva el cargo. Tío Senga me contaba cuán importante es la figura de la persona que lleva el cargo, no solamente durante la leñada, sino también durante todo el periodo de la fiesta. De hecho, nadie es pagado por todo el trabajo que concierne a una leñada y la gente decide ir a tal onerosa faena por dos razones fundamentales: «devoción hacia la Virgen o cariño y estima hacia el capitán» (Tío Senga, Huari 2004). Se trata de dos niveles que podríamos definir de reciprocidad: por un lado, materializada en el intercambio de fuerza trabajo; por otro lado, en pura devoción a la Virgen. El primero desarrolla una reciprocidad hacia el capitán: en el caso en que él mismo sea una persona respetada y querida por la gente llegarán muchas personas a trabajar ratificando, con la participación en los trabajos, la elevada posición social del capitán dentro de la comunidad. En el caso de devoción a la Mama Huarina, menos gente se reúne en la cancha, pero nunca una leñada se ha quedado sin trabajadores, ni siquiera en el caso en que los capitanes estuviesen totalmente fuera de la red social de Huari. Esto, porque la devoción a la Virgen reemplaza la falta de estima y buenas relaciones que pueda faltarle al capitán en la comunidad[31].

En los meses que preceden la fiesta de la Mama Huarina, el capillero —quien en el marco de los quince días de la fiesta lleva el cargo de construir y cuidar una de las capillas de las esquinas de la plaza— y su familia, deben cumplir otra obligación, es decir, distribuir durante julio y agosto el pan y la chicha casa por casa[32]. La distribución se hace con un carrito en el cual se llevan las canastas de pan y bizcocho y las botellas de chicha (cf. Mayer 2004: 144-145)[33], aunque se llega a repartir pan hasta a familias que viven en Huaraz y en Lima[34]. Pues el ciclo de intercambio, que se desarrolla en los días que separan las primeras leñadas de julio a las semanas de la fiesta en octubre, comienza con un reparto de pan y de chicha a los que serán los ayudantes de los cargueros; la ofrenda de pan y chicha comunica agradecimiento anticipado a quienes los reciben, que serán los ayudantes del carguero.

---

[31] Esta última situación puede ocurrir cuando la gente que asume el cargo vive fuera del pueblo y regresa muy pocas veces. Entonces sucederá que durante la leñada la gente lo hará notar diciendo que trabajan para la Virgen.

[32] Véase Fonseca 1973: 73-74, en donde habla de una modalidad de reciprocidad que involucra la distribución de pan para el pasaje de cargo.

[33] «El pan es el *wanlla* por antonomasia. Es el regalo apropiado, el bocadillo favorito. El reparto del pan tiene una importancia crucial en muchos contextos sociales y ceremoniales. Una gran cantidad de pan es necesaria para ciertos intercambios formales de presentes» (Weismantel 1988: 110 en Mayer 2004: 145).

[34] Hay que evidenciar que la Mama Huarina se festeja también en Lima en el club de los emigrados de Huari.

De hecho, los dos productos mantienen un lugar privilegiado en la simbología de la comida: pan y chicha son los primeros alimentos de una fiesta, son los más esenciales, que nunca, en ningún momento de la fiesta o de la recepción de invitados, pueden faltar; son la base alimenticia sobre la cual se construye toda la ofrenda de comida. Aunque sean base y origen de la simbología alimenticia, esto no significa que sean considerados como alimentos sencillos y pobres, más bien chicha y pan no tienen nada que ver con alimentos de primera necesidad. Muy poca gente en las áreas rurales y también en Huari puede permitirse la compra del pan cada día o el pago del molino para moler el trigo y obtener la harina con que hornear, así como la pérdida de muchos días de trabajo para seguir todo el proceso de la producción de la chicha que de hecho se hace solo en momentos especiales. La distribución la hace el núcleo principal que rodea la familia del carguero, pasando de casa en casa, dentro y fuera del barrio, para que la gente no solo se anime a participar y ayudar al capillero con algo, sino también para que en los días de la fiesta llegue a la capilla y participe en las celebraciones. Una capilla sin gente significa que el capillero no ha sido bastante bueno en sus tareas y que el cargo no ha sido bien cumplido. Aceptar la ofrenda de pan y chicha de alguna manera significa endeudarse con quien la ofrece, esto indica y establece una relación social y amistosa entre las dos partes (cf. Isbell 1978; Mayer 2004; cap. IV). En el caso en que un barrio no tenga alguien que haya entrado como capillero, todo el barrio se encargará de desarrollar las obligaciones celebrativas hacia la Virgen, dividiéndose las tareas y los gastos de la construcción de la capilla, de la comida, de la música, de la chicha, de la cerveza, etcétera.

Asumir un cargo en la Mama Huarina significa empeñarse también en los meses precedentes y ello comporta una necesaria movilización de muchas personas, no solamente de la familia restringida, sino también de la familia extensa que comprende parientes espirituales, amigos y vecinos. De hecho, muchas personas y núcleos familiares resultan involucrados en el cargo que, como podemos imaginar, a nivel de empeño económico y organizativo, resulta muy elevado. La invitación que se recibe en el mes de julio con el pan y la chicha tiene dos funciones: una es asegurarse la participación a la capilla durante las dos semanas de fiesta para llenarla y lograr éxito en la celebración, mientras la otra es involucrar a las personas a contribuir con algo: tragos, comida, dinero, leña o simplemente mano de obra durante las preparaciones[35].

[35] Los que participan en la fiesta como ayudantes se dicen *laqwas*, que deriva de un dicho que originalmente se utilizaba de manera negativa: «vamos a hacer la *laqwa*», para indicar a los que comen en casa de otros sin pagar (de *laqwa*, gorrero, metiche Praker 1976: 88). Sin embargo, ahora

> «Al final también quien no lleva cargos participa, corresponde con algo en las casas de los capitanes, porque siempre hay que contribuir, sea en el momento de la fiesta, llevando sacos de arroz o de azúcar, lo que sea, sea cuando se recibe la invitación con el pan y la chicha» (Clorinda, Huari 2005).

La participación en los trabajos de la fiesta se resume de hecho en un intercambio de favores entre cobarrianos o entre personas que de una manera mantienen un vínculo, familiar o de amistad. Este intercambio se expresa, como durante los trabajos agrícolas de la cosecha y de la siembra, con el término *minca*[36], que se define como reciprocidad en los trabajos, una ayuda mutua que crea vínculos que difícilmente se rompen[37]. En el momento en que se ofrece ayuda se crea una dependencia en la persona que ha aceptado esa ayuda, que con el tiempo se deberá corresponder de alguna manera con la oferta de algo o de un trabajo o de otra cosa. Normalmente a una oferta de comida, o similar, se corresponde con la misma oferta, así como a la mano de obra se responde con mano de obra. El término *minca* se utiliza fundamentalmente para la reciprocidad de mano de obra, y no tanto para intercambios de bienes, sin embargo, en el caso de las fiestas, las dos tipologías de apoyos tienden a confundirse[38].

Terminadas las leñadas y las invitaciones en las casas, los preparativos que involucran a los cargueros y a toda la comunidad empiezan de nuevo al final de septiembre (en 2005 era el 27 de septiembre) con el comienzo de las misas en honor a la Virgen del Rosario, y los torneos de deporte y otras actividades folclórico-culturales. El mismo día en que inicia la fiesta se plantan las capillas en las cuatros esquinas de la plaza de Huari. En el año 2005, el miércoles 5 de octubre fue el día del «armado de las capillas», ese es también el día de *Allichumi*, que se desarrolla desde las 8 o 9 de la noche, dentro de las capillas armadas durante el día. El día en que se arman las capillas es fundamental y es el momento oficial en que la fiesta comienza a obtener los rasgos que le son propios; es el día en que los barrios toman su posición a lo largo de la plaza y en que la fiesta se inicia.

---

ha entrado en el vocabulario para indicar también a los ayudantes del carguero, de hecho en una manera positiva, así como aquellos que sin haber participado en nada van a comer en los días de fiesta.

[36] Para una profundización sobre este tipo de relación y otras que se desarrollan en otras ocasiones, véase capítulo IV.

[37] Bilie J. Isbell, en Chuschi (1978: 168) describe los *kuyaq*, los que aman, o sea los que han contribuido con trabajo o bienes en el marco de un cargo, para mantener vivos los vínculos de parentesco, de afinidad, de parentesco espiritual o de amistad.

[38] Veremos en el capítulo dedicado al trabajo cuáles son los otros tipos de intercambios y lo que comportan.

En la mañana del 5 de octubre 2005, siguiendo la instalación de las capillas en la plaza, comencé a darme cuenta de lo que esa fiesta significaba para los huarinos. Me encontré con una Huari completamente nueva. Temprano, la mañana me pareció aun más productiva que la noche: la gente parecía más viva, todos estaban agitados y tenían cosas que hacer, cada quien iba por su ruta muy atareado con la cara de quien sabe muy bien lo que debe hacer. Cuatro grupos muy numerosos de hombres se habían reunido en las esquinas desde la madrugada para la construcción de las capillas, y alguno se había quedado en un rincón desde la noche anterior, quizá con demasiada chicha y alcohol en el cuerpo. Los grupos hormigueaban alrededor de algunos enormes palos que habían trasladado hasta allí en los días anteriores. En cada uno de los grupos había algunas personas con tareas específicas que se diferenciaban de las demás. Los primeros, por supuesto, eran los músicos que armados de cajas y *pinkullos*, en pareja como siempre, tocaban incesantemente para dar el ritmo y ayudar con el mismo a la fatiga del resto de los «armadores». Cada uno de los momentos de descanso de los músicos representaba un vacío de sonido que, al ser demasiado prolongado, era seguido por gritos de incitación a tocar. Con cuerdas, los hombres levantaban los enormes palos para plantarlos en el terreno y formar un cuadrado, que iba a ser el esqueleto de la futura capilla. Los palos principales tienen un «frente», que es el que se debe ver desde la plaza, porque están adornados con banderitas blanca y rojas; por esta razón, cuando el palo ya está clavado en el suelo se le da vueltas y vueltas con las cuerdas hasta que alcance la posición correcta. El ritmo de los cajeros se confundía con el ruido del martillo que empujaba otros tronquitos entre el suelo y el palo para que se quedara firme. Noté una gran precisión en la construcción de las capillas y una seguridad dictada por la capacidad y la certidumbre de hacer algo que se conoce muy bien. La plaza de Huari en ese momento se había trasformado en una plaza típica de cualquier pueblo peruano, toda la distancia y la diferencia que los huarinos ostentaban durante los días normales para destacarse de las comunidades (cf. Cap. IV), para demostrar su importancia de cabecera provincial, se habían desvanecido en el *poto*[39] de la chicha o en la alegría de la fiesta. Todo ocurría como en otras comunidades, la única diferencia era la grandiosidad de cada elemento, desde las capillas hasta llegar a las bandas musicales. La gente trabajaba, tomaba chicha, bailaba, mientras que los palos seguían siendo levantados; había bandas diferentes que tocaban en cada ángulo y a veces pasaban haciéndose camino alrededor de la plaza entre las capillas en construcción; y el *poto* seguía girando de mano en mano.

[39] La calabaza cortada y decorada con que se toma la chicha.

Una vez plantados los palos principales y puestas las ramas para hacer el techo y las paredes, las mujeres terminan las capillas con mantas coloradas para cerrar dos lados y dejar abierta una parte hacia la plaza para poder entrar. Cada barrio, como ya vimos, tiene su color y por supuesto las mantas que adornan y cierran las capillas reflejan el color de cada barrio. De igual manera, los ornamentos que se colocan para recibir «las visitas» de la Virgen reproducen el color dominante del barrio. El embellecimiento de las capillas resulta un momento muy importante. Se desarrolla en la madrugada del primer día, el siete de octubre, cuando la Virgen sale de la iglesia por primera vez para «visitar las capillas» y los santos que allá la esperan. En ese momento, los capilleros demuestran gran parte de su devoción a la Virgen y su voluntad de llevar el cargo.

En el año 2005, la diferencia entre las capillas era muy significativa y revelaba fácilmente la falta de capilleros en dos de los cuatro barrios. De hecho, me explicaron que el barrio del Carmen y el de San Juan no tenían capillero, por lo tanto los barrios habían tenido que ocuparse de la organización de sus respectivas capillas. La diferencia entre estas dos capillas y las del Milagro y de Bartolomé era evidente. Los ornamentos tradicionalmente se constituyen de muñecos colgados en el techo —que representan la pureza y se ponen como si fueran ángeles que acogen a la Virgen cuando llega— y flores puestas en las gradas, dentro de la capilla, las cuales, en ese entonces, eran de plástico para las capillas sin capitanes, mientras que a las capillas con capitanes se traían flores frescas cada mañana. A medida que afuera el trabajo de las capillas procedía, en la iglesia, el día 5 en la mañana, se desarrollaba un ritual tan antiguo como la Mama Huarina: la bajada de la Virgen y del niño. Esta costumbre se ha mantenido en el tiempo a pesar de que la nueva construcción de la iglesia no permite la misma situación de antes. De hecho, antes del terremoto de los años setenta, la iglesia colonial de Huari tenía dos torres a los dos lados, como es costumbre en la zona. En este día se hacían bajar con cuerdas, desde la torre izquierda de la iglesia hasta la plaza, el niño y la Virgen. Ahora que ya no existen las torres, se suele mantener la tradición de la bajada de la Mama Huarina; sin embargo, adentro de la iglesia, desde su nicho en la pared, a la izquierda del altar se hace bajar hasta el piso[40].

[40] La importancia de la bajada de la Virgen y del niño Jesús desde la torre de la iglesia nos hace recordar la simbología de las torres expresa en la batalla ritual, *tinkuy*, entre los machas, descrita por Tristan Platt. «La torre se llama torre mayku (el jefe torre) y se considera masculina en relacion con la plaza de abajo que seria femenina (plaza t'alla, o señora plaza). La plaza se considera también como una forma de la pachamama (madre tierra). El sentido fálico de la torre se confirma en un rito en el cual se arrojan pequeñas marraquetas de pan (qurpa) desde la torre, las cuales son recogidas por los que están mirando desde abajo. Se dice que estas traen buenas cosechas y ganado fértil»

El desarme de las capillas se cumple el 14 de octubre, después de la última tarde taurina; sin embargo, para la procesión de la misa de subida, que se desarrolla el primero de noviembre, se arman de nuevo pequeños simulacros de las capillas con las imágenes de los santos y los colores respectivos de cada uno de los barrios, alistando pequeñas mesas donde se paran los niños que recitan sus poesías en honor a la Virgen.

Los días centrales de las celebraciones, el 7 y 8 de octubre, se realizan las misas en honor de la Mama Huarina y la procesión por la plaza con las visitas a las capillas. Las misas son ofrecidas cada día por los dos alféreces. El cargo del alférez es un cargo diferente con respecto al cargo del capillero. El primero se encarga de todo lo que se relaciona con la salida de la Virgen y ocupa el cargo más importante porque hace que la Virgen pueda salir en procesión, en cambio la capilla es solo «el lugar de posada» de la Virgen y puede ser construida por el barrio, como ya vimos, si es que falta el capillero. Los alféreces —que generalmente son dos, uno para el día 7 y otro para el día 8[41]— además de las misas, deben ocuparse de la vestimenta de la Virgen —que se cambia cada día de procesión—, de todos los adornos florales del anda donde se mueve la Virgen, que son majestuosos, y por supuesto de la fiesta y de la comida que deben ofrecer en su casa después de la procesión.

La comida en la casa de los alféreces, de los capilleros y también de los capitanes de la corrida, es uno de los momentos que refleja muy bien la esfera social de la fiesta y sus jerarquías. La disposición espacial y el orden en el que se sirve la comida, y se desarrolla todo el almuerzo, sigue etapas fijas y normas reconocidas que siempre deben ser respetadas. Estas dos dimensiones de la organización del almuerzo —espacial y temporal— definen una jerarquía entre las personas presentes en la comida, que está basada en vínculos de parentesco[42] con la familia que maneja el cargo y en la consideración que se tiene hacia algunas personas (Cf. Garra 2006). La comida se sirve en el patio de la casa a la mayoría de la gente invitada. Sin embargo, existen otros dos lugares destinados a la comida que denotan los dos límites del estatus social. El grupo de parentesco más cercano a

(Platt 1978: 17). El haber mantenido la costumbre de la bajada después de la construcción de la iglesia nueva, que se presenta sin torres y con forma totalmente diferente, indica la importancia simbólica de la acción de la bajada desde lo alto hacia la tierra, más allá de la real forma arquitectónica o necesidad de llevar abajo a la Virgen.

[41] Ha ocurrido en el pasado que haya habido tres alfereces y tres días centrales, pero tradicionalmente son dos.

[42] Entre estos consideramos también los vínculos de compadrazgo, largas amistades y vecindad.

la familia se dispone en un cuarto adentro de la casa, o en una zona más confortable y abrigada del mismo patio. Por el contrario, personas lejanas a la familia, no solo sobre la base del parentesco, sino también a nivel social, se acomodan en el área justo afuera de la puerta de la casa. Cada quien acude al almuerzo sabiendo cuál es su posición en relación con la familia del carguero y dentro de la comunidad, reconociendo perfectamente dónde debe posicionarse al llegar a la casa del carguero. La temporalidad también define categorías diferentes sobre la base del momento en el cual cada quien es servido. Por supuesto, los primeros en ser servidos son los que pertenecen al grupo familiar extenso, que se han sentado en el lugar más prestigioso de la casa, enseguida vienen los músicos de la banda y los bailarines de las danzas que hacen visitas en las casas de los alféreces. La calidad de la comida entra a concretar aún más estos fraccionamientos espaciales y temporales que individualizan divisiones sociales y de parentesco. Por el hecho de que se empiece a servir la comida desde el grupo más importante para finalizar con los que se encuentran afuera de la casa, es obvio que los últimos en ser servidos reciban un trato menos cuidadoso que los primeros. A veces la carne se termina y al final hay gente que recibe solo un poco de sopa y un segundo, constituido solamente por papas y arroz. Sin embargo, la fiesta es para todos y no es admisible que alguien se quede sin comida, por esa razón las cantidades siempre son muy considerables, no importa cuánto se gasta ni si sobrará algo, la comida no puede faltar en ningún momento y a nadie se le rechaza. Estas diferenciaciones no son solo costumbres, sino normas muy bien definidas y evidentes que todos conocen, desae la familia más poderosa y socialmente elevada hasta el viejito pobre de la puna que baja a Huari para participar de la fiesta y de las dispensas de estos días[43].

Que la disposición espacial denuncie visualmente una jerarquía es evidente también en las celebraciones religiosas de la fiesta; sobre todo en la procesión, en la cual el orden de «aparición» de los participantes indica una mayor o menor importancia a nivel social, y una mayor o menor cercanía con la familia del carguero. La procesión es un reflejo, en parte de las autoridades de Huari, en parte de la familia del alférez y los «ayudantes». Precede a la salida de la Mama Huarina la tradicional procesión del Santísimo Sacramento que visita casi todas las capillas para anunciar la llegada de la Virgen. Sin embargo, la verdadera masa de gente se nota con la salida de la Mama Huarina. Las danzas tradicionales

[43] El hecho de que sean normas y no solamente usanzas, no solo respetadas durante las fiestas religiosas sino en cualquier reunión y en cualquier casa, lo había ya notado anteriormente siendo yo misma quien era servida en varios almuerzos conmemorativos en que participé; pero lo constaté más cuando me tocó servir y me explicaron el orden que absolutamente tenía que seguir.

preceden la procesión y la acompañan en todo el camino. En el año 2005, salieron de la iglesia tres grupos de *pallas*, cada uno compuesto por doce *pallas*, un *ruku* y un inca. Esta danza representa al inca con sus mujeres (*pallas*) y el *ruku*, un ser percibido como un anciano —de hecho, *ruku* significa «viejo» o también «abuelo» en quechua—, que personifica al guardián de las *pallas* y al antagonista del inca. La danza simboliza los viajes del inca por los dominios del imperio, acompañado por sus esposas. Todos están vestidos con ropa muy llamativa de colores claros —blanca durante el primer día, rosa el segundo día, celeste durante la «octava», es decir, el día de clausura—, que recuerda las costumbres incaicas en la percepción popular. Las caras de las chicas están cubiertas con hilos de perlinas y sus cabezas son adornadas con monterillas de flores. El *ruku* lleva una cabellera colorada y muy voluminosa y tiene el rostro cubierto por una máscara que evidencia las características de maldad y dominio, subrayadas también por el uso del chicote para alejar a la gente que se acerca a las *pallas*. Las *pallas* acostumbran preceder a la Virgen por ambos lados y cantar en su honor canciones muy suaves, al sonido del arpa y del violín, caminando hacia atrás para poder mirarla constantemente; mientras el inca y el *ruku* conducen la danza. La Huari Danza, que como dice el nombre es característica de esa zona, es otra danza que nunca falta durante los días de las celebraciones. Conduce también la procesión y está constituida por cuatro hombres vestidos como españoles coloniales, con corbata, sombreros de paja con flores y adornados con espejos de los cuales cuelgan listones colorados, desde la rodilla hasta el tobillo llevan cascabeles que se mueven cuando bailan al sonido de cajas y *pinkullos*. Si esta danza ha sido creada y modificada con el tiempo en tierra andina, en cambio el Sarau es un baile andaluz (Solís Benites 2001), de niños de entre 5 y 10 años, dedicado al niño Jesús, cuya efigie está en los brazos de la Virgen. Sin embargo, en Huari, muchos la consideran una danza «típicamente huarina». Todos los grupos de danza se ponen a los dos lados de la calle, acompañando la procesión que se distribuye en orden jerárquico: primero las autoridades civiles del pueblo, atrás el obispo y la congregación de curas, detrás de los cuales se sitúa el alférez con su familia y las enseñas, a continuación está el anda de la Virgen cargada por los familiares y los «ayudantes» del alferazgo, la banda y todos los devotos.

La procesión de la Mama Huarina es increíblemente multitudinaria y durante las visitas a las capillas, o «loas», la plaza se paraliza, de tanta gente que se asoma para ver a la Virgen, para escuchar los cantos, las poesías de los niños, las oraciones de los curas y de los fieles, adentro de cada capilla. Durante las loas, la Virgen visita materialmente cada barrio de la comunidad, le da su bendición y

sobre todo visita el símbolo máximo del barrio, su personificación: el santo protector. De hecho, en la capilla se pone la imagen del santo o de la Virgen patrona del barrio, la misma imagen que se lleva en procesión durante su fiesta. La gente dice que la Mama Huarina visita a sus santos y de esta manera visita simbólicamente cada barrio. Los santos personifican el territorio y la totalidad de la gente que vive en este[44]. Cuando la procesión llega frente a la alcaldía, todos se paran para escuchar las palabras del alcalde provincial y algunas composiciones poéticas en honor de la Virgen.

En la procesión de octubre, durante la cual la Mama Huarina personifica a todo el pueblo, siendo el personaje más importante, la Virgen no sale sola en su camino hacia las cuatros capillas, sino con dos santos: Santo Domingo y San Francisco. Es importante notar que Santo Domingo y la Virgen del Rosario son los patrones originarios del pueblo, atestados desde la época de la reducción, ambos tienen una fiesta dedicada —Santo Domingo se festeja en mayo, período en que comienza la cosecha de maíz— aun cuando la fiesta del santo no alcanza la majestuosidad que implican los preparativos de la fiesta de la Virgen del Rosario. El pueblo se reconoce en la Mama Huarina y, como explicamos al comienzo del párrafo, esa época del año es la más representativa para los huarinos, constituye el momento en que las familias se reúnen, los vínculos se consolidan y se reivindican los orígenes. Como ya evidenciamos en el capítulo II, hablando del mito de la fundación de Huari, el origen del pueblo se identifica con la esfera femenina. Tanto, es así que el patrón Santo Domingo, instituido originariamente por los padres dominicos, ha cedido el puesto a la Virgen, que constituye la madre de la comunidad y al mismo tiempo se sobrepone y confunde con María Jiray, que a su vez sustituye arbitrariamente Juan Huarín. Las dos, al final, se resumen en la laguna Purhuay, símbolo primigenio de fertilidad, nacimiento y creación; y sobre todo símbolo totalmente prehispánico de esas manifestaciones. Santo Domingo se une a la Virgen del Rosario, también materialmente durante la procesión, para balancear la complementariedad entre la parte masculina y la parte femenina.

[44] Este diálogo simbólico que se establece entre la Mama Huarina y los santos, que refleja el contacto entre la Virgen patrona y los barrios, se relaciona con el texto del documento en el cual se atesta el título de la tierra de Yacya. Muchas veces —para indicar el encuentro de las autoridades de diferentes comunidades, para rubricar convenios o ponerse de acuerdo sobre los terrenos, simbolizando el acuerdo y el diálogo entre las dos, o más, comunidades—, se habla del encuentro de los santos patrones. Ellos son tratados como si fueran personas vivas que hablan, se despiden y firman alianzas. Tanta es la congruencia entre el pueblo o el barrio y su santo patrón, que el nombre del mismo se utiliza para indicar la comunidad. Véase en apéndice el título de la tierra de Yacya, y el capítulo IV sobre la tenencia de la tierra.

Al cierre de la procesión, la gente se dirige hacia la parte delantera de la iglesia para ver las danzas y escuchar las bandas; mientras que, durante el primer día, se desarrolla en el lado oeste de la plaza una tradicional representación que pone en escena la lucha entre «el moro y el cristiano» (cf. Zuidema 1991), que termina con la conversión a la religión católica del moro, antes de su muerte, y la victoria del cristiano. Una representación que pone en acto un *topos* clásico de la tradición española: la lucha de la cristiandad contra los «infieles», trasplantada a la América de la época de la colonia y que simbólicamente figura la lucha de los evangelizadores contra las «idolatrías» autóctonas[45].

Los últimos días de la fiesta están dedicados a las «tardes taurinas», siempre ofrecidas a la Virgen del Rosario. La corrida es elemento fundamental de cada fiesta patronal del área y en este caso es la parte que todo el distrito espera ver, porque se sabe que en Huari «jugarán buenos bravos». Ocuparse de una de las tardes taurinas comporta muchos gastos de dinero y energías. El cargo, aparte de la contratación de los bravos y de los toreros, involucra como siempre el ofrecimiento del almuerzo para todos los que llegan a la casa, la banda que toca durante la fiesta y la corrida, la chicha y la cerveza ofrecida durante la corrida además de brindar la misa aquella mañana. La tarde taurina es el cargo más dispendioso y el más trabajoso y, quizá por esta razón, también el más prestigioso en la escala social, aun cuando no es el más importante a nivel ritual religioso. La corrida dedicada a la Mama Huarina representa el evento de ese tipo más importante del año. Durante esos días, Huari alcanza su máxima capacidad de alojar gente que llega de todos los pueblos y de todas las comunidades rurales de la provincia. La fiesta patronal de Huari se transforma durante estos últimos días en la fiesta de toda la provincia y en un momento para ganar algo de dinero vendiendo cerveza, comida u otras cosas[46].

---

[45] En el pueblo de Huachis y en la comunidad de Ampas, en la provincia de Huari, se desarrolla la representación de la lucha entre Atahualpa y Pizarro y sus respectivos ejércitos. La victoria de Pizarro no es siempre esperable, porque depende del valor y de la capacidad de los que actúan, pues se enfrentan de verdad en la plaza del pueblo. Así que cada año la historia en Huachis puede cambiar.

[46] Durante las dos semanas de fiesta, el pueblo se llena de gente que no solo ha llegado de visita a la casa de un pariente o de regreso a su pueblo natal, sino de personas que aprovechan de la ocasión para poder vender sus productos. Lo que es más interesante es la llegada también de campesinos desde las comunidades más apartadas en la puna peruana. Ellos bajan para poder ganar algo en la feria de la Mama Huarina, donde todos tienen su puesto y su tarea que cumplir; son personas que normalmente no son comerciantes, pero saben que en estos días todo se puede vender y todo se puede comprar, también hierbas curativas recogidas a los bordes de la Cordillera Blanca, o tubérculos cultivados con paciencia y tremendas dificultades en el frío de los 4000 metros de altura.

«La Virgen hace que las cosas pasen»

Aparte del aspecto cultural, social y también lucrativo de la fiesta de la Mama Huarina, existe un ámbito puramente religioso, de devoción a la Virgen, que también está presente en la consideración de los huarinos. La Virgen «hace que las cosas pasen» (Clorinda, Huari 2005). La Mama Huarina se considera muy poderosa y, conjuntamente con los santos patrones de cada barrio, es la imagen católica más presente en el imaginario de los huarinos. Como los santos, se relaciona con cada devoto sin mediador, es decir, sin que sea necesaria la presencia de un cura que establezca el «diálogo». Ese diálogo de hecho se explica en una verdadera charla que los devotos entablan con la Virgen mediante oraciones y también a través de los sueños. «La Virgen anda en los sueños», me contó una vez Clorinda, «ella habla con la gente y soluciona los problemas a sus devotos, por eso se llevan los cargos, por devoción, para cumplir votos». Devoción es la palabra clave, el elemento más importante, gracias a la devoción es posible comunicarse con la Virgen en los sueños. Ella aparece y da las respuestas a las preguntas y problemas. Cuando todo parece perdido si no se pierde la fe en la Mama Huarina ella llega en sueños y sugiere la solución al problema, o la proporciona directamente. Clorinda me explicaba que así ocurre también durante la fiesta y su preparación, para quien lleva el cargo, «la Virgen te ayuda también a recoger todo lo que te sirve para la fiesta, para desarrollar el cargo, porque siempre hay problemas o algo que falta, si uno tiene devoción la Virgen resuelve»[47]. La Virgen del Rosario es algo muy familiar para los huarinos: entra en las casas como una madre que brinda ayuda a sus hijos. La percepción de esta Virgen por los huarinos es la de una madre que cuida y controla a su gente castigando y premiando según el comportamiento de cada uno. Su vínculo con el origen de Huari, como ya notamos, funda aún más estrechamente su actitud de madre, porque ella es la motivación del nacimiento del pueblo mismo. De hecho, el encontrar a la Virgen en la puna es la razón que lleva a los hermanos del mito a construir una iglesia alrededor de la cual crecerá el pueblo. Los hechos recuerdan fuertemente la realidad de la fundación de Huari mediante una

---

No es importante qué cosa se tiene porque todo se puede vender en esa época, aunque hay que caminar un día y una noche para poder llegar a la plaza de Huari.

[47] Esa vez Clorinda terminó contándome una larga historia sobre la vez que la familia Ibarra Asencios había asumido el cargo de la corrida, y en los últimos días antes de la tarde taurina, por diferentes razones, todo empezó a ir mal: los toros no se encontraban, la banda había desaparecido, además no había carros para moverse de Huari para ir a buscarlos. Sin embargo, como Clorinda y Ricardo mantuvieron la devoción, al final todo se solucionó, a veces de manera casi milagrosa, y la corrida fue una de las más lindas y recordadas de muchos años.

reducción española: el levantamiento de la iglesia se convierte en el acto que funda y establece la existencia del pueblo. El gesto católico de la fundación de la iglesia y de la imposición de una Virgen patrona se asimila, en el mito, a los esquemas andinos de la figura femenina como símbolo de fertilidad y de reproducción, que llega de la laguna hacia la puna, elemento natural considerado sagrado porque es dispensador de prosperidad y vida. La Virgen, que debe ser puesta dentro de la iglesia, vinculándose con la laguna, simboliza la figura materna primaria de todo el pueblo y el origen de la reproducción y bienestar no solo humano sino de todos los seres vivientes.

Las comunidades y sus fiestas

Yacya y Acopalca tienen ambas un Santo y una Virgen como patrones del pueblo y las dos comunidades expresan su devoción mediante fiestas que involucran a todo el pueblo. Yacya, el 24 de junio, festeja San Juan y el 9 de septiembre, la Virgen de la Natividad (Mama Ñati). Acopalca, el 24 de agosto, celebra San Bartolomé (Tayta Bartolo), y el 22 de agosto, solo dos días antes del santo, alaba a la Virgen de la Consolación (Mama Cunshi). La valoración del Santo y de la Virgen, en los dos casos varía bastante. En Yacya, la mayor importancia de la Virgen de la Natividad respecto a San Juan es evidente por la fiesta que se le dedica. En cambio, en Acopalca, quizá porque las fechas casi coinciden, los dos mantienen un equilibrio de fuerzas bastante balanceado, aunque San Bartolomé parece representar de manera más evidente la identidad del pueblo.

Mama Ñati en Yacya

La fiesta dedicada a la Virgen de la Natividad, o Mama Ñati, en Yacya presenta etapas similares a las de la fiesta que hemos analizado en Huari, aunque todo en versión más sencilla y más breve. Normalmente su duración abarca una semana en la cual se desarrollan los cargos más importantes; el cierre de la fiesta de la Virgen coincide con el comienzo de la fiesta dedicada a las cruces que se desarrolla entre el 13 y el 16 de septiembre (de la cual hablaremos en el capítulo V). La fiesta de la Virgen de la Natividad comienza con las faenas, los trabajos colectivos, para cortar y llevar hasta el pueblo las maderas que servirán para la construcción de las capillas. Las capillas son constituidas por cuatros palos clavados en la tierra y otra madera que los une y constituye el techo de la capilla. Para que tome la forma de un nicho se le ponen, a los tres lados del cuadrado que se forma y arriba como techo, frazadas cosidas para crear un único manto. Las frazadas, hiladas y tejidas a mano y coloradas con tinturas naturales y artificiales, confieren a la capilla

un carácter muy familiar que contrasta con el revestimiento de adentro, hecho con telas sintéticas de colores claramente brillantes que repiten aquellos utilizados en Huari para la Mama Huarina. Así como en Huari, las capillas son adornadas con muñecos colgados en el techo, flores e imágenes religiosas. La diferencia entre las capillas depende del carguero, de sus posibilidades económicas y de su voluntad de llevar el cargo; por supuesto, el nivel de riqueza y de atención que se expresa en la construcción de una capilla en Yacya es muy diferente, y menor, con respeto a los cargos de la fiesta provincial.

Normalmente se construyen cuatros capillas, una en cada esquina de la plaza, de las cuales tres simbolizan los barrios en que está dividida la comunidad de Yacya y una representa la asociación de la juventud. Las labores para la construcción de la capilla son dirigidas por las autoridades de cada barrio: los tenientes gobernadores que siempre se ocupan de todas las faenas (véase cap. IV). En el cumplimento de los cargos de las fiestas comunales en las dos comunidades se evidencia una profunda diferencia con respecto a lo que ocurre en Huari. Esta disconformidad se esconde a la sombra de las capillas y de los otros cargos que aparentemente son muy similares a los que se desarrollan en la Mama Huarina. En las comunidades rurales, la participación de las autoridades en la organización de la fiesta es mucho más elevada que en Huari. A las autoridades de cada barrio compete la construcción de las capillas, el hallazgo y el traslado de los palos, así como la definición y la división de las tareas entre los comuneros. A pesar de la existencia de los cargos que cada año se pasan de una familia a otra, más que a un esfuerzo particular, la fiesta debe su buen éxito a toda una colectividad que trabaja bajo la administración comunal.

El primer año que estuvimos en la época de la fiesta, una de las capillas, la que debía estar encargada al barrio de la Exaltación, no fue erigida porque nadie había entrado para el cargo. Así que la plaza se había quedado solamente con tres capillas y una esquina vacía. En el caso en que no haya un capillero, la capilla no se erige por falta de recursos (que deberían ser puestos por el carguero). A pesar de la participación comunitaria en el proceso de la fiesta, cuando falta el carguero, la capilla no se erige y no se desarrollan todas las actividades relacionadas a estas: la misa, comida, la música, etcétera. Como siempre, la procesión sigue el camino de los bordes de la plaza haciendo etapa en cada esquina adentro de las capillas; en el caso en que no haya sido construida una capilla, la parada se hace de todas maneras en la esquina vacía. La primera esquina que la Virgen visita es la del grupo de los jóvenes, después sigue la del barrio de San Juan, la del barrio de la Exaltación, y por último la del barrio de San Antonio (véase esquema más

adelante). Las loas en las capillas se organizan con rezos, cantos, poesías recitadas por niños y por supuesto danzas frente a la estatua de la Virgen que visita las capillas. Antes de la salida de la Virgen, como de costumbre, el primer «paseo»[48] lo hace el Santísimo parándose en todas las esquinas. Después de la entrada del Santísimo sale la Virgen de la Natividad acompañada por San Juan, que la sigue en todo su camino en la procesión. A lo largo de los lados de la plaza, las dos imágenes avanzan una al costado de la otra; sin embargo, cuando llegan frente a una capilla, la Virgen entra en ella para escuchar los rezos y los cantos en su honor mientras que San Juan se queda afuera esperando retomar el camino con ella. Cuando pregunté por qué San Juan salía en procesión durante la fiesta de la Virgen, algunas señoras me contestaron que «es solo para acompañarla». La Virgen no sale sola, sino escoltada por su lado masculino. De hecho, más tarde nos dimos cuenta de que el cura durante la misa había nombrado a la Virgen «y su esposo San Juan». Las «vírgenes están casadas con los santos», así de hecho me había contado una señora en Olayán, una comunidad entre Huari y San Marcos, y lo mismo me explicaron en Acopalca a la salida de San Bartolomé junto con la Virgen de la Consolación. Una clarificación al respecto vino más tarde, justo de la boca del mismo cura, cuando, en Acopalca, durante agosto de 2005, celebró el bautizo de dos niñas de las cuales yo fui madrina. El cura, que había estudiado también en Italia por mandato del obispo, durante el almuerzo ofrecido en el bautizo me contó su visión de la religión local. Presentó un catolicismo definido como «serrano», muy diferente y lejano a los preceptos romanos, constituido por diferentes elementos que el cura no puede omitir. Su manera de enfrentar el argumento fue muy sencilla, sin actitudes de superioridad. Nos contó su experiencia con gran amor por su tierra y en sus palabras se trasparentó una gran comprensión hacia un catolicismo adecuado a la cultura local. La cultura local necesita ver «las vírgenes casadas con los santos» para obtener una visión completa de las principales imágenes religiosas del pueblo y reconstruir el dualismo sobre una figura cristiana.

Al final de la procesión, el pueblo se divide en las cuatros casas de los alféreces para la comida y para la fiesta que siguen a las celebraciones religiosas. El almuerzo en la casa es el momento en el cual los cargos se expresan de manera primordial, porque en la recepción de tantas personas se evidencia la capacidad del alférez de movilizar amigos y familiares para organizar un banquete al justo nivel de la fiesta de la Virgen, para que los comuneros lo juzguen bien y su cargo sea cumplido

[48] Término utilizado por los comuneros.

adecuadamente. Todo se desarrolla de manera similar a lo que se hace en Huari, aparte de algunas pequeñas diferencias económicas que definen bien la situación de la comunidad rural en contraposición con la cabecera provincial. En Yacya, así como en Acopalca, la diferencia entre los que llevan el cargo, los familiares y los amigos íntimos, y la gente más pobre que nunca podría permitirse un cargo, es quizá menos evidente. Las diferencias sociales y económicas en las comunidades están más niveladas. Por otra parte, los que regresan de Lima u otros lugares de la costa para llevar el cargo en general no son percibidos «tan ciudadanos» como los que regresan a Huari, y su condición socio-económica no ha cambiado tanto con respecto a cómo vivían antes en la comunidad. A pesar de esa mayor uniformidad y menor diferencia, aquí también, como en Huari, existen escalas jerárquicas que deben ser respetadas. La jerarquía se expresa antes que todo, durante la procesión en la definición espacial de la gente, con respecto a la Virgen de la Natividad y a las enseñas cargadas por el alférez. Quien se sitúa físicamente más cercano a los que llevan los estandartes, justo ante las imágenes, tiene un vínculo bastante estrecho con la familia que desarrolla el cargo, o pertenece a las autoridades del barrio o de la comunidad que pueden permitirse ubicarse en ese lugar. En seguida, en el momento del almuerzo, cuando se sirve la comida, de nuevo las divisiones espaciales y temporales ponen en acto la estratificación de clases de importancia, así como habíamos visto en el caso de Huari. Sin embargo, quizá la única diferencia muy evidente en la organización del almuerzo con respecto a Huari, es que juntos al grupo principal siempre se sirven los músicos, a los cuales se les proporciona más comida, la chicha más rica y en cantidades mayores. Ese uso se registra constantemente en las comunidades; sin embargo, no siempre en Huari, puesto que los músicos muy a menudo vienen de afuera, reciben tradicionalmente no solo el sueldo en dinero sino también buena hospitalidad por los cargueros para dormir y para comer[49]. Hay músicos que a pesar de la buena paga no regresan a trabajar porque no los han tratado de manera adecuada a su posición.

Yacya en su plaza

Las capillas hechas por los cuatro grupos, los tres barrios y la asociación de jóvenes, definen la presencia de todas las partes del pueblo en la plaza. Cada porción se auto-representa en el momento de la fiesta, así como los barrios de Huari durante la Mama Huarina. En este caso, sin embargo, tenemos una situación

[49] «Caer» en las gracias de los músicos en situaciones de fiesta puede ser muy divertido y significa gozar de todos los privilegios debidos a ellos.

un poco diferente y quizá menos clara. Yacya se divide en tres barrios: San Antonio, la Exaltación y San Juan. Los documentos revisados de la época colonial no hablan de los barrios en el momento de la fundación de Yacya como comunidad española. Sin embargo, las personas, cuando mencionan a los barrios, los tratan como una división muy importante, no solo a nivel ritual sino para las divisiones de los trabajos (veremos este argumento en el capítulo IV), y como entidades que siempre han existido en la comunidad. La percepción de los comuneros hacia los barrios define una estructura muy presente y muy enraizada en la mentalidad del pueblo. Al mismo tiempo, el pueblo presenta una plaza en forma de cuadrado en la cual, por supuesto, se definen cuatro esquinas. La plaza es la original del pueblo, además nunca ha tenido mejorías hasta hoy y todavía mantiene el piso de tierra sin ningún adorno edilicio[50]. Durante la fiesta, en las cuatro esquinas de la plaza están presentes los tres barrios y, como en Huari, están numeradas: la primera es San Antonio; la segunda, la Exaltación; la tercera es San Juan; y la cuarta es la de la asociación de la juventud[51]. En la esquina al oeste, hacia la subida a la cordillera, se sitúa la asociación de la juventud. Nos preguntamos si esa expresión de un cuarto grupo, que no forma parte de la división de los barrios, pueda ser la reminiscencia de un grupo delineando, sobre la base de clases de edad, o de una *pachaca* que no estaba definida sobre la base del territorio, a la posición dentro del área del pueblo y a la explotación de determinados recursos naturales, como en el caso de las otras parcialidades. Por lo tanto, es un grupo establecido según la edad, constituido por los varones jóvenes que todavía no han alcanzado la madurez[52]. La división de la comunidad mantiene todavía un fuerte componente vinculado a la división entre adultos y jóvenes, sobre todo en el ámbito del grupo constituido por los hombres —este aspecto lo analizaremos más en detalle en el capítulo IV. Sin embargo, debemos notar la necesidad de esta parte del pueblo, es decir la asociación de la juventud, de auto-representarse en la plaza construyendo la capilla durante el día de la fiesta más importante para el pueblo. Además hay que evidenciar su relativa independencia con respecto a la división en barrios del pueblo. En la memoria siempre las capillas han sido cuatro y siempre la cuarta ha sido de la asociación de la juventud. Este grupo representaría algo de transversal

[50] En 2009 se edificó una plaza de cemento sobre el piso de tierra por proyecto de la municipalidad provincial, mediante los fondos del canon minero y a traves de la ley del Presupuesto Participativo (cf. Venturoli 2010).

[51] Aunque hemos visto que la procesión aquí no sigue la numeración de las esquinas, sino que empieza por la esquina de los jóvenes.

[52] Que en nuestro caso, como veremos, no está vinculada a la edad sino a la situación social (cf. capítulo IV).

a la división entre barrios, ya que los cruza todos; si consideramos la división en barrios como vertical, la asociación de la juventud la podríamos representar a través de una línea horizontal que se desliza por las otras tres. Es decir, la división en barrios representaría una partición espacial de los habitantes, así como de los territorios de la comunidad, necesaria para las divisiones de las chacras y para la organización de faenas desarrolladas siempre sobre la base de la división en barrios, como la *sequiaruy*[53]. En cambio, el grupo de los jóvenes constituye una división tomando en cuenta una clase de edad sin involucrar vínculos territoriales.

Barrio	Barrio	Barrio
Asociación de la juventud		
San Antonio	Exaltación	San Juan

A nivel espacial, la comunidad presenta también una bipartición en dos parcialidades: la parte de arriba y la parte de abajo, el *anabarrio* y el *urabarrio*. En Yacya, la parte de arriba corresponde al oeste, que topográficamente es el área que sube hacia la puna y a la cordillera. Mientras que al este se halla el *urabarrio*, que también recae sobre la parte topográficamente baja, hacia la quebrada. Esta partición no parece conservar significados sociales en la vida cotidiana de la comunidad, solo permanecer como una división geográfica de la misma. Sin embargo, hay un momento del año en el cual la bipartición se ve representada a nivel ritual: durante la fiesta de las cruces, que se desarrolla al final de las celebraciones para la Virgen de la Natividad. Dos cruces, una de arriba y una de abajo, se «encuentran» en la plaza para cumplir las procesiones y regresar después a sus sitios: una al Calvario, un 'santuario' justo arriba de un sitio arqueológico con vista a la Cordillera Blanca, otra al panteón en un balcón hacia la quebrada (analizaremos más a fondo esta fiesta en el capítulo V).

53 Veremos en el capítulo siguiente la exposición sobre este argumento específico.

	Oeste **ana**		
Sur	**Capilla de San Juan**	**Capilla de la Juventud**	**Norte (Iglesia)**
	Capilla de Exaltación	**Capilla de San Antonio**	
	Este **ura**		

Mama Consolación y Tayta Bartolo en Acopalca

«Cuando llegaron los españoles, engañaron a los indios porque en lugar de las divinidades originarias pusieron la Virgen de la Consolación, para consolar a los indios que habían perdido sus dioses» (Amancio, Acopalca 2004). Así, don Amancio me presentaba la importancia de la Virgen de la Consolación en Acopalca y supuestamente la explicación para su presencia como Virgen patrona del pueblo. En esta comunidad, la unión entre San Bartolomé y la Virgen de la Consolación es muy evidente no solo en la fiesta, ya que se festejan a distancia de dos días, sino más bien en la manera con la cual la gente se acerca a ellos. Considerando que en los casos analizados hasta ahora —lo de Huari y lo de Yacya— tenemos la presencia de un santo y de una Virgen para capitanear y simbolizar el pueblo, que explícitamente o metafóricamente están vinculados mediante una relación de parentesco como el estar casados, en el caso de Acopalca el lazo parece aun más evidente y claro. San Bartolomé se considera el padre de la comunidad: Tayta Bartolo. Mientras que la Virgen de la consolación se define como madre del pueblo y esposa del Santo: Mama Cunshi, o Mama Consolación. La personificación del pueblo en el santo patrón se caracteriza de manera aún más fuerte por su lado femenino y por su lado masculino; el dualismo de la pareja primigenia que da origen al pueblo se recompone a través de los símbolos cristianos: el Santo y la Virgen. Para lo que concierne a Huari, hemos examinado la presencia de la pareja en el mito de fundación, que se refleja en la Virgen del Rosario y en Santo Domingo. Sin embargo, allí, así como en Yacya con la presencia de María Jiray y su «versión» católica de la Virgen de la Natividad, lo que se mantiene

más constante es la presencia femenina —también mediante su vínculo con la laguna, elemento femenino por excelencia. En Acopalca, probablemente gracias a la coincidencia de las fechas, a pesar de una leve predominancia del santo sobre la Virgen, se conserva el binomio no solo durante la fiesta, sino también como símbolo de poder y autoridad en el pueblo.

En Acopalca, algunos piensan que la Virgen es precedente al santo y que de hecho ha sido traída por los españoles como consolación por la pérdida de los antiguos dioses. Otros reputan que la Virgen haya sido hallada con el Santo en Gantumpampa, «una chacra de arriba», donde se encuentran ruinas prehispánicas dentro de las cuales se encontró la imagen del santo: una pequeña estatua de yeso que ahora se conserva en la iglesia. También se dice que la Virgen era originariamente la patrona de la comunidad de Chinchas, un pueblo ubicado a una hora de camino de Acopalca, al otro lado del río. Se cuenta que los de Chinchas regresaron a recoger a la Virgen, que, sin embargo, «andaba sola» regresando durante la noche a Acopalca. Al tercer día la encontraron en la iglesia, al lado de San Bartolomé. Así que la Virgen se quedó en Acopalca y sigue siendo alabada también por la gente de Chinchas, fundamentalmente por las mujeres, que el día antes de «su día», el 21 de agosto, llegan a Acopalca para cumplir el *masetacuy*, es decir, vestir y adornar con flores y romero la estatua de la Virgen para la procesión. Los mismos adornos se ponen a las dos estatuas del santo (una grande y una pequeña) en tanto en la iglesia de Acopalca se encuentran dos San Bartolomé y ambos salen en la procesión juntos con la Virgen.

> Según la leyenda hay un sitio que se llama Agopallga en Gatunpampa, hay una pequeña ruina, ahí dicen ha nacido el snto y cada rato que traían acá regresaba y no podían, no sabían cómo establecerlo acá, regresaba y regresaba, entonces en un tiempo en sueños se ha revelado y dijo «hagan igualito como a mí con su Biblia en la mano adentro, y por eso yo regreso porque mucha pena tengo por mi hermano que está arriba», porque ya había uno en la iglesia. Por eso mandan hacer otra imagen que se quede acá para siempre según la creencia en ese Gantupampa hay una flor *gantu* ahí dicen que existía un San Bartolomé. Así es la leyenda, han hecho igualito y por eso se queda acá (Amancio, Acopalca 2005).

Según esta versión parece que la 'esencia' de San Bartolomé vive todavía en el sitio de Gantupampa y que las imágenes que se encuentran en la iglesia son solo dos reproducciones que sirven como adoratorios de los devotos y son utilizadas durante las procesiones. Otra versión cuenta que la primera imagen había sido encontrada en Gantupampa por un campesino e, igualmente, los tentativos de llevarla a la iglesia fueron vanos, así que tuvieron que hacer ofrendas al sitio,

la *shogada*, con frutas, flores, coca, cigarros, y al final «se quedó abajo [...] y desde que han encontrado, han fundado como santo patrón, si no había Virgen nomás» (Elsa, Acopalca 2004). El sitio después del hallazgo no fue tocado ni visitado por miedo que se retomase la estatua: «al principio se hacían peregrinajes pero cada vez ocurría que llovía torrencialmente, porque la original era muy castigosa» (Elsa, Acopalca 2004); por esta razón se construyó otra estatua más grande y de madera. La última versión comprobaría la idea de que el santo haya llegado después de la Virgen, la cual habría sido puesta por los españoles después de la reducción.

Las fiestas de San Bartolomé y de la Virgen de la Consolación llegan ambas en época de cosecha, digamos al término de la última cosecha[54], la del trigo, que ahora se está volviendo el cultivo más productivo de la comunidad, después del casi abandono de la cebada, que antes se consideraba la planta más importante. El último día de la fiesta se dedica a la «tablada» (imagen 9) para celebrar, por un lado, los cultivos que han producido bien; por otro lado, el cambio de los cargos en la fiesta patronal.



Imagen 9. La «tablada» en Acopalca (foto Federico Ciccacci)

[54] La cosecha del último producto, el trigo, ocurre en agosto, y no en mayo, como en otras áreas más al sur del Perú (véase capítulo IV); en mayo/junio en cambio empieza la cosecha del maíz.

La «tablada» está constituida por una madera muy grande sobre la cual se compone un adorno hecho con comida: al centro se pone un «chancho» rodeado de cuyes, bizcochos y panes de diferente tipo. Los bordes se rellenan de fruta: plátanos, chirimoyas, naranjas, manzanas y muchos ajíes y rocotos. Toda la composición asemeja a un 'escudo' que representa la riqueza y la abundancia del pueblo, todo lo que la comunidad puede ofrecer durante la época más rica del año: el periodo de la cosecha. Conjuntamente, simboliza los vínculos con las comunidades de «las tierras bajas» —en las cuales se cultivan frutos y otros productos diferentes del trigo y de los tubérculos—, lugar a donde los acopalquinos iban a cambiar las ollas producidas en el obraje para productos alimenticios[55]. En la «tablada» se expresa toda la producción de Acopalca y lo que se lograba consumir gracias a los intercambios establecidos con otras comunidades puestas en pisos ecológicos diferentes. La entrega de comida asume definitivamente un significado de entrega de poderes. La asimilación entre comida y poder no es tan rara en nuestro contexto de análisis: ya hemos visto cómo uno de los momentos esenciales de cada cargo es el ofrecer y compartir la comida, acto que consigue asignar un 'lugar' en la escala jerárquica de la sociedad mediante la distribución de la comida (cf. Allen 1988; Ossio 1992).

De hecho, hoy en día la «tablada» se entrega en dos momentos del año: al final de la fiesta de los dos patrones del pueblo en que representa la fase conclusiva de la semana de las celebraciones —en ese entonces los que han llevado el cargo la entregan a los que lo llevarán el año entrante—; y en periodo de Navidad, contextualmente a las elecciones[56] de los nuevos envarados de la comunidad[57] —cuando las autoridades salientes la entregan a las recién elegidas. Además, en las dos ocasiones, juntos con la «tablada» se ofrecen las *wawas* de pan: dos grandes muñecos de pan, uno con rostro y vestimenta masculina y otro con rasgos y vestimenta femenina (cf. Mayers 2004: 149).

El hecho de que la «tablada» se entregue en estas dos ocasiones evidencia el vínculo entre las autoridades, que también deben ocuparse del ciclo ritual y los cargos de la fiesta patronal. Es decir, en la entrega de la «tablada» se manifiestan

---

[55] Ahora son muy pocos los que todavía producen ollas y, cuando las hacen, las cambian o las venden en un área más cercana, sin alejarse hasta «las tierras bajas»; los viajes largos se han realizado hasta hace aproximadamente una decena de años atrás.

[56] Como veremos en el capítulo IV, el teniente gobernador, el agente municipal y los envarados no son elegidos sino nombrados según criterios de turnos y de madurez.

[57] Aunque se oficializa el cambio de las autoridades recién el primero de enero, junto con todas las autoridades de la provincia en la municipalidad de Huari (véase capítulo IV).

simbólicamente y se entretejen dos aspectos fundamentales para la supervivencia del pueblo: la organización social y la organización agrícola y ritual —el fin del periodo de las autoridades, el cierre de la cosecha y el cierre de la fiesta patronal. El vínculo entre los santos patrones y las autoridades del pueblo aparece muy fuerte porque Mama Cunshi y Tayta Bartolo asumen la función de guardianes del pueblo, ellos ven y juzgan «también donde no llegan las autoridades» (Marcelina, Acopalca 2005).

> «Los dos son *castigosos* y *poderosos* [...], se dan cuenta cuando alguien cumple sus deberes de manera sincera o solo por obligación, así que cuando sale de la iglesia, lo llevamos en procesión, hace llover o destruye las chacras y también cuando la comunidad y el consejo pelean entre ellos, cuando alguien no está de acuerdo, el santo o la Virgen lo castigan» (Marcelina, Acopalca 2005).

Esto se refleja también en la actitud con la cual se desarrolla un cargo para la fiesta de los santos. En el caso en que sea cumplido «sin voluntad», los santos castigarán a los culpables. Mama Cunshi y Tayta Bartolo asumen en Acopalca un claro rol de «padres» o antepasados del pueblo que, cuando algo no funciona según las normas, proveen el castigo. El último día de la fiesta, el día de la «tablada», sanciona los papeles de guardianes atribuidos a los santos, vinculándolos a las nuevas autoridades para el año consecutivo.

Por otra parte, las *wawas* de panes representan el augurio de buena suerte por ser una pareja y por ser niños. Recordamos que en cada casa, cuando se hace el pan, siempre se moldean algunos panes en forma de niños y de niñas para propiciar la fertilidad de los jóvenes de la familia, una para cada joven no casado de la familia[58]. La entrega de las grandes *wawas* para el cambio de un funcionario a otro parece simbolizar la voluntad de fertilizar a toda la comunidad mediante las familias que serán responsables de la fiesta del año sucesivo. Entregando símbolos de fertilidad a las familias cargueras se auspicia una buena fiesta que significa un buen año para la comunidad, así como entregarla a los envarados es un augurio para un «gobierno prospero».

El último día de la fiesta de Tayta Bartolo y Mama Cunshi, y el día de entrega de la tablada a las nuevas autoridades, resume simbólicamente los tres cimientos socio-culturales sobre los cuales se funda la comunidad: el ciclo agrícola, el ciclo ritual y el ciclo, digamos, político; además, en su aspecto mismo representa y clasifica las posibilidades económicas de la comunidad. Recurriendo a dos gestos

[58] Para los varones también se da forma a palomas de pan.

de entrega, la comunidad se reorganiza y se renueva para el siguiente año. Los envarados se pasan la organización de la sociedad, transmitiéndose el papel de autoridad y de guardianes de las reglas de la comunidad, así como el cuidado y la organización de los recursos agrícolas. Por otro lado, los funcionarios de la fiesta amparan la continuidad de la organización ritual y del ciclo agrícola, y con estos, la responsabilidad de las celebraciones anuales.

Acopalca en su plaza

La plaza de Acopalca, en la cual se desarrolla la procesión, tiene la forma triangular que refleja la presencia de los tres barrios tradicionales de la comunidad. Los tres barrios de Acopalca se llaman Purhuay, Plaza y Vista Alegre, y se representan en la plaza mediante la construcción de las capillas en sus respectivas esquinas. Sin embargo, la plaza fue dibujada triangularmente para simbolizar la presencia de la trinidad. Cada esquina materializa una entidad de la trinidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y sobre la base de este orden se desarrollan las visitas de la Virgen en procesión a las capillas. Por lo tanto, tenemos una superposición de nombres y de simbologías entre los barrios y las figuras religiosas en las esquinas. Esta colocación podría indicar una predominancia del barrio que se relaciona con la esquina del Padre, es decir, Vista Alegre, siguiendo en una jerarquía donde, en segundo lugar, viene el Hijo, es decir, el barrio Plaza, y finalmente el Espíritu Santo, correspondiente al barrio Purhuay. Las dos simbologías podrían expresar la división espacial, por un lado y la división social por otro. En la actualidad no hemos hallado muchas confirmaciones de esta hipótesis, pero también podría ser algo que se vincula a la época de la construcción de la plaza.

También Acopalca, como Huari y Yacya, tiene una parte alta, *hana*, y una parte baja, *hura*, que se identifican en el barrio Purhuay como la parte *hura*, hacia el norte, y en el barrio Vista Alegre, parte *hana*, hacia el sur. En este caso, la topografía es confusa porque ambas partes tienen un área hacia la puna y otra hacia la quebrada[59]. El tercer barrio, que se llama Plaza, se coloca geográficamente en el medio de los dos primeros y, de hecho, como dice su nombre, corresponde a la zona de la plaza. Esto podría representar el centro, o sea el *chaupi* del pueblo, que por ser dividido en tres barrios, y por tener una plaza triangular, posiblemente estaba constituido por tres *pachacas,* reflejadas en las divisiones espaciales todavía visibles de la comunidad. En Acopalca, la división en tres resulta mucho más

[59] Este dato podría ser significativo para las posibles interpretaciones sobre las divisiones en Huari presentadas al comienzo de este capítulo: las dos partes comprenden una parte de quebrada y una parte de puna.

evidente y clara con respecto a Yacya, donde se añade, como vimos, la cuarta parte dedicada a los jóvenes. De igual manera que en Yacya, la partición en dos no mantiene una función social, sino solo en la organización de los trabajos colectivos, o en la división de los terrenos.

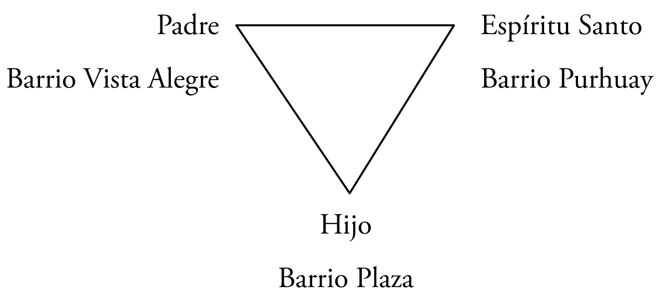




Imagen 10. Las capillas en Acopalca (foto Sofia Venturoli)

Sin embargo, la división espacial entre dos partes está representada en la fiesta llamada *Qerusutay* (*qeru* significa madera y *sutay* jalar) que se desarrolla en febrero para el carnaval, «para dar la bendición a la madera» (Elsa, Acopalca 2005). La fiesta del carnaval[60] es la primera celebración importante después de la entrega de los cargos y del cambio de las autoridades, realizados el primero de enero. Lo que se desarrolla en el carnaval hace parte de aquellas batallas rituales que identifican las divisiones entre los grupos, resulta ser una competencia entre la parte *hana* y la parte *hura*. La batalla se desarrolla entre los del barrio Vista alegre, parte *hana* y los del barrio Purhuay, la parte *hura*; los dos grupos se enfrentan en el puente sobre el río Purhuay, que atraviesa la comunidad, bajando hacia la quebrada, y al final se reúnen en la plaza para el juego de los «arboles disfrazados». Entre cada grupo se halla la tropa de hombres que deberá estar en la «batalla», las mujeres que se ocupan de servir la comida y la chicha, cuatro mujeres vestidas con poncho, sombrero y bastón de mando, un músico con caja y flauta, un hombre disfrazado de cura y otro de militar. Un hombre con un sombrero que lleva los nombres de varias comunidades aledañas se mueven entre los dos grupos. Las mujeres disfrazadas representan las autoridades «solo en ese día, durante todo el año ya no son ellas» (Emilio, Acopalca). El cura pertenece al grupo opuesto y debe «hacer casar a los jóvenes no casados» (Emilio, Acopalca), y así formar parejas exógamas entre el grupo *hana* y el grupo *hura*. El militar también pertenece al grupo opuesto, representa el orden y la institución de la comunidad. El hombre con el sombrero es el mensajero entre los dos grupos, «lleva noticias» y mantiene la comunicación entre los dos grupos. El cajero es único porque debe reunirse con el cajero que está con el otro grupo para formar la pareja durante la parte de la fiesta que se desarrolla en la plaza[61]. Antes de la batalla, los hombres mascan coca y toman chicha para prepararse, mientras que el mensajero corre de un lado a otro llevando informaciones sobre la organización de los encuentros: sobre de los hombres que deben pelear en el puente, sobre los jóvenes de las dos partes que deben encontrarse para casarse simbólicamente. Los dos grupos bajan hacia el puente arrastrando una cuerda en el medio de la cual está amarrado un largo palo que sirve a un grupito de gente, perteneciente a la otra parte, para impedir a los hombres llegar al río. Es decir, el grupo de hombres de cada mitad, que baja para enfrentarse en el puente sobre el río, es frenado

[60] En relación con la «batalla ritual» del carnaval véase también Urton 1994.

[61] Significativo es el hecho de que en nuestra área los cajeros se encuentran siempre en pareja, ya sea en las fiestas, o durante las faenas, pues no pueden tocar individualmente. Esta es la única ocasión en la cual hay un único cajero

por los otros. Cuando los dos grupos llegan al puente se enfrentan echándose harina y agua y, cruzando el puente, pasan el uno en el territorio del otro. Luego, el almuerzo se sirve en el nuevo territorio conquistado, los de *hana* lo consumen en la parte *hura* y viceversa. Después del almuerzo, cada grupo regresa a su lado para amarrar el toro y llevarlo a la plaza. Los dos toros, que están representados por dos hombres disfrazados como el animal, bajan a la plaza acompañados por los arrieros, los curas y los militares, donde desarrollan una danza en la cual el toro debe ser amansado por el lado espiritual y por el lado corporal, por el cura y por el militar. Los toros representan los rebaños pertenecientes a los comuneros. Cada uno simboliza una de las dos punas, Acabamba y Tayancocha, donde se guardan los animales de toda la comunidad mediante una organización de turnos entre los comuneros (cf. capítulo IV). La fiesta se concluye en la plaza donde han sido plantados cuatro árboles, uno por cada esquina y uno en el centro de la plaza. Durante la danza de los toros, con música y bailarines, se traen las flores, fruta, caramelos, muñecos y otros tipos de ornamentos casi siempre comestibles con los cuales se adornan los arboles. El ultimo acto de la fiesta prevé el juego de acaparrar los bienes que están colgados en los arboles, danzando alrededor del árbol y subiendo hasta que sea tumbado.

Parece evidente cómo la fiesta marca las divisiones de la comunidad y además cómo revela las interacciones entre las dos partes. La presencia de individuos, pertenecientes a una parte, en el grupo opuesto, así como los viajes del mensajero entre los dos grupos y, finalmente, más aún, las falsas bodas —en las cuales tomamos parte personalmente— entre jóvenes de los dos grupos, evidencian muy claramente en qué medida las dos partes constituyen un conjunto interrelacionado, en el que las relaciones, antiguamente, estaban sujetas a reglamentos precisos, también de tipo matrimonial.

Los que no cumplen

Como es tradición, para la fiesta se construyen las capillas en cada esquina de la plaza a cargo de los tres alféreces representantes de los barrios. En Acopalca como en Yacya, y en general en todas las comunidades rurales pequeñas, la organización de la fiesta involucra también a las familias que no asumen el cargo, porque los gastos serían insostenibles para una sola familia de una comunidad que basa su existencia en una agricultura de subsistencia. Como de costumbre, la Virgen y el santo —en sus dos versiones— salen de la iglesia para «visitar» las capillas, escuchar las oraciones, las poesías de los niños y bendecir el barrio hasta el año siguiente. Mi participación en la fiesta de Acopalca ocurrió por dos años

consecutivos y todo se repitió exactamente igual, aunque el segundo año presentó una diferencia importante. Estoy hablando de la falta de una capilla en la plaza debida, no tanto al hecho de que durante el año precedente nadie había entrado en el cargo de alférez —como había pasado en Yacya y también en Huari, donde fue suplido con la entrada de todo el barrio— sino a la «morosidad» de quien había entrado en el cargo, que no cumplió con su obligación. Esto causó mucho resentimiento en toda la comunidad a pesar de las justificaciones que la familia proporcionó. Se trataba de una familia evangélica, sin embargo, la causa de la falta de la capilla había que buscarla no en la actitud religiosa[62] sino en la falta de recursos económicos. Las «nuevas religiones», como las llaman los campesinos del área, sobre todo el evangelismo y los testigos de Jehová, se están expandiendo bastante en los últimos años[63]. Sin embargo, parece no haber afectado excesivamente las costumbres radicadas de los cargos rituales, no tanto con respecto al significado religioso sino por ser las fiestas un momento de definición social y demarcación espacial de la comunidad[64]. El caso de la familia que no cumplió pareció molestar a la comunidad que, sin embargo, ya se había encontrado en esta situación y en consecuencia sabía cómo comportarse. La capilla no fue erigida, pero la familia sufrió algunos importantes castigos: «será discriminado en las faenas y no se le rinde reciprocidad en la *minca*, le cortarán la luz o tal vez el agua, también no le permiten recoger leña en los bosques de la comunidad y participar a los trabajos de la comunidad» (Amancio, Acopalca 2005). Me explicaron que ya había pasado otras veces que alguien no había cumplido con el cargo, pero esas mismas familias habían suplido la falta con otros trabajos para toda la comunidad —años atrás, por ejemplo, habían construido la torre para la recepción de la radio. Este ajustamiento hizo que la comunidad respetase su elección y no pusiese en acto contramedidas: «los que no cumplen y no dan nada en cambio deben encontrar la manera para que la comunidad los perdone, para obtener de nuevo los derechos» (Marcelina, Acopalca 2005). Esta manera de actuar refleja una fuerte y bien estructurada organización social de la comunidad —que analizaremos en el capítulo IV—, además expresa la valencia social de las fiestas patronales. La fiesta asume el aspecto de una faena, es decir, una empresa que debe involucrar la representación de todas las familias de

[62] En efecto, el hecho de que uno no sea católico no siempre influye en la participación en la fiesta patronal, la fiesta es un momento comunitario y simbólico tan importante de auto-representación y renovación de la comunidad que traslimita la cuestión religiosa, también en el caso de ser alférez.

[63] Se habla de una decena de años o aun menos para algunas.

[64] Los evangélicos son los únicos que, a veces, se oponen fuertemente a las fiestas porque las consideran un momento de borrachera y de «idolatría» hacia las «imágenes» que ellos creen falsos dioses.

la comunidad. La participación en la fiesta y el buen éxito de esta, según los cánones y las reglas, tienen importancia porque el santo y la Virgen controlan el pueblo. Si la fiesta no se hace bien, ellos podrán mandar castigos que repercutirán sobre toda la comunidad: granizo, lluvia, sequía, etcétera. La fiesta de los patrones es un ofrecimiento que el pueblo hace a sus principales protectores para que la cotidianidad no esconda problemas o incertidumbres. El santo y la Virgen adquieren características ambivalentes: se delinean positivos o negativos según el comportamiento del hombre en el marco de una reciprocidad, donde para obtener algo hay que intercambiar favores. Tayta Bartolo y Mama Cunshi alcanzan todos los aspectos de los elementos sacralizados del territorio, con los cuales el hombre entretiene un vínculo positivo o negativo dependiendo de la conducta humana (cf. capítulo V).

Relaciones entre Huari y las comunidades: espacio y rito

Considerando ahora las descripciones de las fiestas y las relaciones espaciales que expresan, nos preguntamos: ¿qué tanto son estas un reflejo de relaciones pasadas entre las comunidades y Huari? Y además, regresando a la pregunta que nos hicimos en el primer párrafo de este capítulo, ¿quiénes eran las personas que fueron reducidas a Huari? Para responder a esta pregunta tenemos que reflexionar sobre todos los datos que nos dan indicios de los lazos entre los pueblos, aun cuando no totalmente explícitos.

El primer elemento desde el cual comenzar el análisis es probablemente el mito de fundación de Huari —citado en el capítulo II— en la versión donde aparecen todos los hermanos. En primer lugar, el hecho de que los héroes del mito sean hermanos entre ellos expresa vínculos de parentesco entre los pueblos que ellos mismos personifican. La presencia de las tres hermanas representantes de Yacya, Acopalca y Cajay, y de Juan Huarín por Huari, expresa la participación de las tres comunidades, simbolizadas también por las tres vírgenes patronas, en el acto creativo del pueblo de Huari. Conjuntamente, es implícita la importancia de otros tres pueblos en la existencia de la cabecera provincial. Como ya mencionamos en otro capítulo, este mito parece representar y establecer la fundación y la presencia no solo de Huari sino también de Acopalca, Cajay[65] y Yacya. A nivel ritual, la presencia y las celebraciones de las vírgenes como patronas de los pueblos recuerda la presencia de las tres Marías (María Rupay, María Cajay y María Jiray) como heroínas fundadoras.

[65] No hemos estudiado Cajay en nuestro trabajo de campo, por ello no podemos incluirla en el análisis.

> […] las vírgenes son un reemplazo de las Marías, que se han ido a la puna. Seguramente los españoles, en tiempo de conquista habrán conocido a María Rupay y por eso acá traen la imagen de la Virgen de la Consolación, no podían acostumbrar la gente acá, entonces la mamita Virgen traen y por eso era el consuelo y por eso se dice Consolación. La Santa patrona en quechua, con cariño, se llama Mama Cunshi, patrona de este pueblo su reemplazo de María Rupay. En Yacya es mama Ñati, Virgen de la Natividad reemplazo de María Jiray, en Huari es Mama Rosaria, Mama Huarina o Mama Yusha, del rosario y Acopalca Mama Cunshi; así más o menos este planeta de Huari forman los tres pueblos antiguos, Acopalca, Huari y Yacya, los restos ya después vienen (Amancio, Acopalca 2005).

Las vírgenes patronas y las Marías fundadoras se superponen y expresan el mismo conjunto semántico: fertilidad femenina, nacimiento vinculado con la fecundidad de la tierra y del agua (las lagunas), que está en la base de la idea del origen femenino de la comunidad, lo que también refleja un patrón típico del área[66]. El cambio ocurre con la entrada en escena de Juan Huarín, la única figura masculina que, sin embargo, se relaciona con el pueblo «ganador» de la apuesta, el pueblo que se transforma en cabecera provincial[67]. Al mismo tiempo, Huari es también el pueblo que en el imaginario colectivo está más «españolizado», así como históricamente representa la reducción más importante del área, que los españoles habían elegido como centro económico y administrativo, marcando esta «españolización». Esto nos lleva a pensar que la entrada de Juan Huarín, vinculado a este pueblo, enuncia un interesante proceso puesto en acto a causa de la imposición de la ideología cristiana, es decir, del ingreso de la concepción de lo masculino como elemento no solo iniciador sino también constructor de la fortuna económica del pueblo. Aún más interesante es la respuesta autóctona de la tradición oral de Huari que en un determinado momento reinserta la figura femenina en el mito de fundación con la presencia de María Jiray; la cual, como ya habíamos notado, es una figura vinculada principalmente a Yacya y no a Huari. A pesar de ello, la tradición oral sufre modificaciones en el proceso del

---

[66] Considerando los datos procedentes de los trabajos desarrollados por quien escribe, en la zona de la provincia Fermín Fitzcarral, al norte de la provincia de Huari, y por Carolina Orsini (comunicaciones personales) en la provincia de Chacas, podemos afirmar que ya sea en la mitología o en la recurrencia de vírgenes patronas, el patrón del origen femenino del pueblo se mantiene más o menos constante.

[67] Está muy presente en el imaginario colectivo el hecho de que del momento de esa 'mítica' apuesta haya dependido el destino de los tres pueblos, sobre todo a nivel económico, el desarrollo de Huari y el mantenerse como comunidades agrícolas.

tiempo y vuelve a definir la feminidad como fundamento también de la ciudad de Huari, igualmente que en las dos comunidades, «robando» la imagen a Yacya, así que María Jiray deviene una figura intercambiable entre Huari y Yacya.

Regresando a la temática de la construcción social y espacial de Huari, después de la reducción, vemos ahora cómo las fiestas de los cuatro barrios involucran una simbología interesante que nos sirve para individualizar algunas relaciones todavía presentes a nivel ritual entre Huari y las comunidades. El vínculo que se establece entre los barrios y las comunidades desde donde llegan los hermanos míticos se desarrolla en diferentes niveles. A nivel geográfico, los dos barrios de la parte *hana* tienen su ruta de acceso a las dos comunidades que estamos considerando: el camino a Yacya sale del barrio de San Juan; el camino a Acopalca sale del barrio de San Bartolomé[68]. Otro importante vínculo se evidencia a nivel religioso: los mismos barrios mantienen como santo patrón al santo protector de la comunidad hacia la cual está orientado. Así, Yacya festeja a San Juan Bautista; Acopalca, a San Bartolomé.

Consideramos ahora el barrio del Milagro que en el marco del imaginario de los huarinos tiene un lugar muy específico y privilegiado. Este barrio se ve como el más central en la organización de la fiesta de la Mama Huarina. A menudo se puede identificar el cuarto barrio como algo anómalo en las divisiones socio-espaciales de los pueblos andinos; algo que representa un elemento peculiar, tal vez la parcialidad que delinea el pueblo mismo, la más antigua o la más importante a nivel social (Ossio y Zuidema, comunicación personal 2005). También considerando la importancia que los huarinos conceden a este barrio, el Milagro sería el barrio que identifica a la misma Huari, mientras que los demás representarían las tres comunidades. La reiteración del vínculo entre los barrios del pueblo y las comunidades que lo circundan refuerza la idea de que el mito de fundación de Huari es en realidad el mito de fundación y de afirmación de existencia de cuatro comunidades, representadas por los cuatros hermanos que actúan en la narrativa. Las comunidades se hallan inscritas en el territorio del pueblo principal, Huari, en la división de sus cuatro barrios y este vínculo es reafirmado cada año durante la fiesta del patrón de cada uno de esos lugares, que al mismo tiempo se festeja en las comunidades.

---

[68] No vamos a considerar Cajay porque nos falta la investigación etnográfica en ese pueblo; sin embargo, hay que evidenciar que la carretera principal que conduce a Cajay sale desde el barrio del Carmen.

Este vínculo parece definirse en la historia, en la mitología y en la vida cotidiana del distrito de Huari, mas no es evidente en la autodefinición de la gente del pueblo. Hace pocos decenios (quien lo recuerda es la generación que ahora tiene entre los 50 y 70 años) una delegación de la comunidad relacionada bajaba durante la construcción de las capillas para apoyar al carguero en adornar la esquina. Los comuneros de Yacya construían junto con los del barrio de San Juan la primera esquina y los de Acopalca bajaban para apoyar en la cuarta esquina.

Aunque todavía existe en los barrios un sentimiento de unidad con su comunidad, se percibe que muchos huarinos no desean estar culturalmente relacionados con comunidades consideradas totalmente «indígenas»[69] y atrasadas en muchos sentidos, ni siquiera a nivel ideológico o simbólico. Esta es probablemente una de las motivaciones por la cual los cobarrianos actuales están rompiendo lentamente, y quizá inconscientemente, los vínculos con la comunidad de referencia, también a nivel ritual durante la fiesta patronal.

Cabe preguntarse ahora si estos vínculos entre barrio y comunidad, a nivel de referencias geográficas y a nivel de complementariedad de fiestas religiosas, se originan a partir de lazos de descendencia y parentesco específicos. ¿Acaso la gente que pobló cada barrio provenía de la comunidad de referencia? Los que se asentaron en el barrio de San Juan deberían proceder de la comunidad de Yacya; los del barrio de San Bartolomé, de la comunidad de Acopalca; los del barrio del Carmen, de la comunidad de Cajay. ¿Los habitantes del barrio del Milagro deberían provenir del asentamiento 'originario' de Huari que antes de la reducción española se encontraba en el sitio de Huaritambo, ahora en el distrito de Cajay?, ¿o tal vez representar la parte más española del pueblo y el lugar de asentamiento de los pocos españoles presentes durante esa primera época? Más aún, ¿fueron respetadas las divisiones comunitarias mediante la organización espacial de Huari en cuatro barrios? Aun cuando informantes de Acopalca indican que, antes de la reforma agraria, en la comunidad existían terrenos de propiedad de acopalquinos asentados en Huari, manteniendo pues sus derechos sobre la tierra de la comunidad de origen, la pregunta lamentablemente no tiene una respuesta clara dada la falta de documentación[70]. Además, nos preguntamos si existía un vínculo entre el espacio *itztoq* del pueblo de Huari y el espacio *itztoq* de la provincia de Huari,

[69] Hay muchas clasificaciones que la gente atribuye a los otros grupos que no son parte de la propia comunidad; profundizaremos esta temática en el capítulo IV.

[70] Para tal fin será necesario investigar también en el archivo del Convento Máximo de Lima de los Padres Dominicos.

y entre el *auka* cívico y el *auka* provincial. ¿Estas divisiones eran geográficas y servían para organizar los trabajos comunitarios y la producción agrícola y para regular la distribución de los bienes; o también expresaban diferencias étnicas o pertenencia a grupos de parentesco, aun después de la llegada de los españoles? Esta hipótesis se basa en las relaciones establecidas entre los barrios y las comunidades que se encuentran en los alrededores de Huari. La investigación llevada a cabo hasta el momento realza las semejanzas topográficas del territorio *itztoq* provincial y la parte *itztoq* del pueblo: la parte *itztoq* del pueblo de Huari es la zona más elevada, tal como sucede con la región *itztoq* a nivel provincial —Chacas, San Luis (véase cap. II). La parte de la quebrada y de los territorios más bajos es definida en ambos casos como zona *auka*.

En la plaza de Huari se inscribe el relato de origen que hemos analizado y las divisiones sociales entre barrios, reflejadas en las divisiones del territorio. Sobre todo a lo largo de la fiesta patronal en honor a la Mama Huarina y Santo Domingo, el posicionamiento de las capillas, que evidencia las separaciones entre los barrios, pone en acto el diferente acercamiento a las etapas de los quince días de fiesta de cada barrio. El sentimiento de pertenencia a una especifica parcialidad del pueblo, en los días de fiesta, se hace más fuerte a pesar de la conciencia civil hacia Huari misma, que también resulta fortalecida. El cuento de origen se relaciona particularmente con la fiesta patronal, por el hecho de que la misma Mama Huarina representa la Virgen llevada al pueblo desde los cerros, y la simbólica motivación para la fundación de Huari. La plaza del pueblo resulta ser un «mapa» en el cual es posible leer las divisiones geográficas y topográficas del área, las diferentes características socio-económicas expresadas por los pertenecientes a cada barrios —sobre todo durante la fiesta patronal[71]—, las relaciones existentes entre los barrios y las comunidades que rodean Huari, hasta la interpretación del mito de origen y la historia de la fundación de Huari. El presupuesto necesario, para leer todas estas informaciones en el territorio del pueblo, es el conocimiento de la historia oral, fácilmente recordable a través de la continua relación con el paisaje natural, la plaza y los otros parajes citados en el relato. Estamos hablando de un tipo de «lectura» que no presupone el conocimiento de un idioma, sino la participación de una misma tradición; no solo el conocimiento de la memoria oral, sino la capacidad interpretativa de los signos culturales contextualizados en

[71] Las diferencias socio-económicas se expresan en el diferente acercamiento a la fiesta y se «leen» en algunas «señales» que indican posibilidad económica y nivel social, por ejemplo: cuántos y qué cargos se llevan a cabo en cada barrio o familia dentro del barrio, la cualidad de la capilla y de los adornos que la constituyen, el tipo de comida y bebida ofrecida en cada capilla.

el ámbito de la situación contingente (véase cap. I y II). Ya que está vinculada al territorio y a los «topogramas», la narración oral del mito de origen de Huari actualiza y reformula la memoria local de las relaciones entre las comunidades y la cabecera municipal, así como los enlaces entre las diferentes porciones y barrios de la misma cabecera.

El trabajo del hombre y los dones de la tierra

Organización económica y política

Si en los contextos analizados en los capítulos precedentes la relación entre Huari y las dos comunidades se mantenía bastante fuerte y se evidenciaba en expresiones culturales semejantes y procedentes de un transcurso parecido en ambas realidades, para lo que concierne al ámbito político y económico, el contexto huarino se destaca considerablemente de los formulados en las comunidades rurales.

En la composición de la sociedad a nivel económico y en la organización del trabajo, Huari y las dos comunidades aparecen diferentes, ya sea en una primera impresión como después de un análisis más profundo. El diferente proceso histórico que Huari ha vivido con respecto a las comunidades rurales —causado principalmente por el establecimiento en Huari de la capital provincial ya desde la época colonial— ha producido una actitud desigual con respecto al aspecto económico y productivo. Huari se ha desarrollado sobre todo gracias a los grandes latifundios de algunas familias importantes[1], por la presencia de los servicios y sobre un pequeño comercio interno que hoy en día se está implementando considerablemente. Yacya y Acopalca no han sido muy modificadas por la reforma agraria de 1969, por que ya desde épocas coloniales mantenían su autonomía y su propiedad sobre la tierra. Los diferentes acercamientos a la tenencia de la tierra, la finca en Huari y la propiedad comunal en Yacya y Acopalca, han producido una actitud desigual no solo hacia las reglas que constituyen y ordenan el acceso a la propiedad y a la explotación, sino también han producido un diverso sistema económico. El régimen económico desarrollado en las

---

[1] Véase capítulo I.

comunidades se mantiene sobre un rumbo agrícola de subsistencia, organizado a través de los trabajos colectivos sobre terrenos de propiedad comunales. A la producción agrícola se asocia una ganadería, sobre todo ovejuna y vacuna, siempre organizada a nivel comunal en las áreas comunitarias de pastoreo de la puna, manteniendo cada familia la propiedad sobre sus animales. Produccio-nes agrícolas y ganaderas han sido asociadas también al uso del trueque para el intercambio de bienes alimenticios con las «tierras bajas», u otros bienes, ya sea dentro de la comunidad, como con comunidades diferentes. Yacya y Acopalca generalmente reciben lana, tubérculos de altura, algunos tipos de papas, *tocosh*[2] y hierbas medicinales desde algunas comunidades de la puna y en cambio las abastecen con maíz, trigo y hortalizas. Por otro lado, en las comunidades de la quebrada y de las «tierras bajas hacia el interior» se recoge fruta y se dejan las ollas producidas en Yacya y Acopalca. Con las ollas, hasta hace aproximadamente unos veinte años, era normal llegar hasta las provincias de Huánuco y Humalíes para recoger también coca. Actualmente, estos viajes han disminuido aunque no han desaparecido totalmente. Este tipo de trueque, digamos «externo», ha favorecido también un crecimiento del pequeño comercio, considerando que los comuneros suelen bajar el domingo al mercado de Huari para intercambiar, no solamente bienes de la chacra, sino también vender productos preparados como *tocosh* o *chocho*[3], muy apreciados por los huarinos, que los consideran naturales y mejores con respecto a los que llegan de Huaraz o de la costa, definidos como «chatarros»[4].

A diferencia de las comunidades, Huari ha modificado bastante su base económica y social después la reformulación y la redistribución de las tierras causadas por la reforma agraria; actualmente, sus medios de producción de la riqueza se asientan sobre los servicios y el comercio más que sobre la agricultura.

A lo largo del capítulo nos relacionaremos con las diferentes percepciones que cada situación económico-social ha generado dentro y fuera de los tres centros habitados. Ello mostrará qué categorías sociales se han producido y, en la autodefinición local, cuáles se han convertido en categorías «étnicas». Veremos en detalle qué cambios han ocurrido en el proceso socio-económico y cómo estos han modificado el acceso

---

2 El *tokosh* es una comida derivada de una manera de conservar algunos productos agrícolas, como los tubérculos y el maíz, mediante el almacenamiento en el agua por algunos meses. Es una comida muy apreciada por los niños, que se come caliente y dulce como una mazamorra.

3 Llamado también «el ceviche de la sierra» es una legumbre que se come cruda con cebolla y rocoto, después de una larga preparación para quitarle el sabor amargo. Dicen que quita el hambre y el cansancio.

4 Así se definen los productos de los cuales no se conoce la procedencia y la manera de producción. Véase Garra 2007.

a la riqueza, considerando también sus consecuencias en las dinámicas sociales y en las normas que ordenan la reproducción social.

Acopalca, de obraje a comunidad

Como mencionamos en el capítulo II, desde el año 1562, fecha de su fundación, la comunidad de Acopalca se conoce también con el nombre de «obraje». Desde la época colonial, este obraje es un centro de producción de cerámica y de textiles, gracias a la presencia de considerables cantidades de ganado y de arcilla[5] apta para la elaboración de ollas. La fundación española del pueblo se basó en la construcción de un obraje, por lo tanto, desde ese momento hasta hoy en día la identidad de la comunidad de Acopalca se ha mantenido sobrepuesta a la del obraje ollero. De hecho, la olla se encuentra en la bandera que el último consejo de la comunidad ha hecho confeccionar poniendo «todos los símbolos identificadores de la comunidad de Acopalca y de su gente». El logotipo de la bandera representa un cántaro grande —uno de esos cántaros altos de por lo menos un metro y medio que se fabrican para la producción y la fermentación de la chicha— dentro del cual se encuentran la caja y el *pinkullu*, instrumentos de los cajeros[6], los bosques de eucaliptos y la laguna con las truchas.

A pesar de su identidad expresada desde los orígenes por la existencia de un obraje, Acopalca es una «comunidad campesina» reconocida por las leyes agrarias de los años setenta, que tiene un título de la tierra que remonta a 1771[7]. Un documento, conservado por el consejo de la comunidad, fechado en 1932, presenta una trascripción de un manuscrito de 1771 donde se señalan los linderos de las propiedades comunales, pidiendo el reconocimiento de esos confines sobre unos terrenos que los comuneros «han estado poseyendo desde tiempos inmemorial» (Título de la Tierra de Acopalca, folio 8 v.). El acta se hace de hecho para «validar los títulos» (ibídem) de propiedad sobre la tierra y para solucionar una causa con un «indio forastero» (ibídem) que quería apoderarse de unas chacras. Por esta razón se hizo «sacar testimonio de la composición que hicieron los indios del obraje de S. Bartolomé de Acopalca» (ibídem), composición hecha en 1735 por el «Capitán de Caballos don Felipe Gonzáles de Cossio juez subdelegado que

---

[5] Véase nota 23, capítulo II.

[6] Para una profundización del papel de los cajeros en el área de Huari y sobre todo en Acopalca véase Trantanove 2006a y 2007.

[7] Agradezco a la comunidad de Acopalca y a su Consejo que me permitió leer y utilizar el documento que el Consejo de la comunidad guarda celosamente desde hace siglos. Agradezco a Amancio Santiago por haberme proporcionado una copia de tal documento.

fue para la visita venta y composición de tierra de la provincia de Conchucos y Guíalas» (ibídem, folio 9 r.). Hoy no existe lo que fue probablemente el primer título de la tierra, el cual, se dice en este manuscrito, se ha «corrompido con el aguacero» (ibídem); un primer título que debía ser precedente a aquel de 1771 que está trascrito en el documento de 1932. Por lo tanto, en ese «segundo» título se mandan a medir de nuevo las tierras y a nombrar los mojones «de colindancia» para restablecer los confines. Aunque no es el primer título, ese documento sella la existencia de Acopalca como comunidad campesina mediante la propiedad sobre sus tierras. En el título del siglo XVIII, Acopalca se nombra como obraje de Huari y parece no tener su propio «cacique», sino pertenecer a la jurisdicción de Huari. De hecho, en el manuscrito se menciona a «don Calisto Guancachaico Cacique i Gobernador del repartimiento del Santo Domingo de Allaucaguari, provincia de Conchucos» (ibídem).

El manuscrito de 1771, copiado en el documento de 1932, atestigua la propiedad de la tierra de la comunidad de Acopalca y certifica el derecho de explotación de la misma para todos los que están nombrados en el «Título» y sus herederos. En el documento, el cacique de ese entonces, Don Andrés León Guaicachaico, y el patrón del obraje, Miguel de Briceño, «razón y padrón de la gente de S. Bartolomé de Acopalca comunidad de los cuatros pueblos que son de Chavín, Huantar, Yaqya y Huari» (ibídem), nombran, en el año 1738, a todos los comuneros: «treinta y cinco indios originarios y tributarios de la comunidad, catorce indios entrantes con derecho sobre la tierra pues pertenecientes y trabajantes en el obraje, diez viudas y sesenta y dos cholos y cholas de menor edad» (ibídem folio 10r.). En este punto del documento se comienzan a definir los linderos mediante un camino que se realiza a lo largo de los confines de las tierras acopalquinas, nombrando los lugares que van a ser mojones. Después de la medida de la tierra se le da, a cada uno de los indios del obraje, un número de «topos» (pedazos de tierra, chacra) de «cien varas de largo y cincuenta de ancho» (ibídem) según su condición: a los «indios tributarios tres topos a cada uno» (ibídem), a los entrantes, tres topos, a las viudas un topo a cada una. Hacia el noroeste se precisan los confines con la comunidad de Yacya, definidos por el topónimo Huamanmarca, y se registra la existencia de terrenos definidos «jalquinos» (de la altura, de la puna), chacras explotadas también por comuneros de Yacya. Terrenos que se incorporan a las propiedades de Acopalca: «sus sembríos de papas las que siembran los indios del otro obraje y los de este pueblo y de Yaqya sin embarazo de una ni otra parte y todas las dichas tierras dejaron incluirse dentro de este linderos» (ibídem folio 13 r.). El documento sigue delineando y nombrando todos los mojones que todavía indican lugares

específicos y significativos para la comunidad, estableciendo el derecho sobre la tierra para todos los comuneros, dividida en partes iguales y concedida en usufructo a las familias con la prohibición de venderla y donarla, porque la propiedad se queda en la figura de su majestad. «Así están como las que se le señala por reparticiones, las gocen i posean por si sus heredes i sucesores presentes i por venir [...] repartiéndolas igualmente [...] i por tener derecho todos los dichos indios, con la condición de que no las puedan vender, donar, traspasar, ceder, ni posponer en partes ni en todo de ellas, censo ni porción alguna por quedar el derecho de la propiedad a su Majestad» (ibídem: folio 15 v.).

Por lo tanto, la historia de la tierra de Acopalca parece seguir una serie de titulaciones diferentes que empiezan probablemente en el siglo XVII con un manuscrito desaparecido, para continuar en 1735 con otra titulación hecha gracias a la visita de un juez de la corona, entregada en 1761, que establece nuevamente los confines de las tierras en usufructo a los «indios» del obraje. Desde el siglo XVIII llegamos hasta 1932, momento en que se transcribe el documento de 1771 para una nueva definición legal de las propiedades territoriales.

Sobre la base del Decreto Supremo n. 23, con fecha 14 de junio de 1958, Acopalca se reconoce como comunidad campesina «San Bartolomé de Acopalca», y de esta manera en 1973 se celebra una nueva «Acta de colindancia» para un nuevo nombramiento de los mojones que pueden haber cambiado nombres, y para definir los linderos con los nuevos propietarios de algunos terrenos que confinan con los de Acopalca[8]. La última titulación ocurre en 1990 sobre la base de la ley 24657, que notifica que las comunidades se «constituyan con los documentos de ley que amparan su derecho» para proceder al levantamiento del plano de conjunto (Ministerio de Agricultura, 1990).

Actualmente, Acopalca es un comunidad campesina reconocida por el Ministerio de Agricultura peruano, que abarca 1397,000 hectáreas de territorio en un perímetro total de 1570 kilómetros, y un número de habitantes que hace diez años no superaba los 650 comuneros[9].

---

[8] De hecho, notamos que los toponímicos no cambian mucho en los siglos y son los que más se utilizan en definición de los mojones, aunque a veces el lindero toma como nombre el apellido de la familia que posee las chacras en las áreas, nombres que por supuesto cambian. Durante la última titulación de los años noventa de hecho no fue fácil encontrar a los nuevos propietarios de algunas chacras que, por supuesto, habían cambiado con respecto al documento del siglo XVIII, ni tampoco entender a qué terrenos se refería el documento cuando nombraba las chacras solo con el apellido del propietario de ese entonces.

[9] El nuevo «Censo de Población y Vivienda» de 2007 no evidencia las poblaciones por comunidades sino solo por distritos.

Acopalca, como Yacya, se caracteriza por una agricultura de tecnología primitiva, no participa significativamente de la *cash economy*[10], sino la producción es dirigida a la subsistencia de los comuneros: cuando el surplus se vende, se hace para comprar bienes no producibles en el ámbito de la comunidad. El trueque de bienes es una costumbre cotidiana y la reciprocidad funciona a muchos niveles: social, económico y ritual, para el mantenimiento de los vínculos internos y externos a la comunidad y para sustentar la explotación de la tierra. Además, los miembros de la comunidad no se sienten muy parte de una nación y, al mismo tiempo, la tierra, y sobre todo su tenencia y gestión comunal, asume una función primaria de cohesión entre los comuneros. El hecho de que Acopalca haya sido un obraje, y que hasta pocos años atrás desarrollara intercambios de productos —cerámica con bienes alimenticios— hasta las definidas «tierras bajas»[11] para adquirir productos externos a su capacidad agrícola, sin embargo, ha favorecido la apertura hacia el exterior de la comunidad. Ello, aunque los viajes se dirigían siempre hacia sociedades muy similares a las de Acopalca; de manera que la frecuentación de otras comunidades no ha traído muchos cambios económicos. De todas maneras, las relaciones que influencian más a la comunidad de Acopalca son las que pasan por Huari, o por los emigrantes a Lima. Huari, donde en los últimos cinco años se han registrados considerables mutaciones, sobre todo debidas a las nuevas formas de comunicación[12], resulta ser como un puente, una etapa intermedia de comunicación entre Acopalca y otras áreas urbanas mayores, como Lima.

Ya hemos visto que la atención hacia la titulación y la definición de los confines, para asegurarse la propiedad, siempre ha sido una preocupación bastante presente en la gestión de las autoridades de Acopalca. Aun antes de la distribución de las tierras realizada por la reforma agraria de 1969, ya las autoridades habían obtenido el reconocimiento como comunidad campesina. A pesar de esto, algunas de las propiedades que ahora se incluyen en los terrenos de la comunidad estaban, antes de la reforma, en mano de terratenientes huarinos:

---

[10] Sin embargo, en estos últimos años la entrada de las comunidades de la provincia de Huari en la economía de mercado está aumentando mucho debido a los desplazamientos de varios comuneros hacia la cabecera provincial y hacia la costa en busca de trabajos retribuidos. Desde el año 2006, gracias al manejo del canon minero (varias son las minas explotadas en esa región) por las mismas municipalidades, ha habido un incremento muy fuerte de demanda de mano de obra en los centros municipales; las consecuencias socio-económicas de estos «nuevos» trabajos se podrán tomar en consideración dentro de algunos años.

[11] Los pueblos más tocados por este tipo de trueque se encuentran hoy en día en la provincia de Huari; se trata de Rahuapampa, Masin, Rapayán, Uco, y a veces hasta la provincia de Huánuco.

[12] Veremos más adelante el significado de estas mutaciones y sus consecuencias.

> […] había aquellos tiempos otros hombres acá que no eran comuneros como dueños, varios no uno solo, por arriba uno, por allá otro, por allá otro, entonces varias personas que tenían la tierra por partes, especialmente los de Huari, gente de Huari, entonces esa gente con esa ley de Velasco, botamos, revindicamos, mejor dicho recuperamos, de los ex hacendados ellos dejan y nosotros entramos como dueño por fin de toda la tierra, y todos en forma general ya no solo yo sino todos. Esa se llama propiedad de la comunidad (Amancio, Acopalca 2004).

Por lo tanto, la reforma aumentó las posesiones de Acopalca como comunidad[13]. Hoy en día en Acopalca existen dos formas de división de la tierra: existen chacras comunales y chacras gestionadas por las familias.

> El presidente de la comunidad reparte, si yo tengo poquito terreno yo entonces solicito, quiero que me den un terreno, entonces ellos ven si es cierto o no es cierto si yo necesito. Entonces me hacen llamar y me hacen ver una parte de terreno. Pero acá donde vivimos nadie puede pedir aunque esté botado, porque son dueños los mismos que han nacido desde el origen. Por eso hay dos formas, terreno comunal lo que hemos revindicado en forma asociativa es aparte que administra la directiva de la comunidad, y el terreno de la casa y de la huerta (Amancio, Acopalca 2004).

Estas últimas parcelas, nombradas por don Amancio, son pequeños pedazos de terrenos que son de «propiedad» de la familia donde se construye la casa, se crían animales de corral y se hace la huerta. Se trata de un usufructo y no de una verdadera forma de propiedad, porque toda la tierra permanece bajo la jurisdicción de la comunidad: «somos propietarios de los terrenos de familia, donde hemos nacidos y crecidos pero son de todas maneras dentro de la comunidad» (Amancio, Acopalca 2004). Este último tipo de terrenos se puede heredar, los padres los pasan normalmente al hijo que se queda en la casa de origen, sin haberse casado; en cambio las chacras de cultivo son entregadas por el consejo de la comunidad. Estas chacras están divididas en partes iguales[14] entre todas las familias pertenecientes a la comunidad. Para hacer parte de esta, es decir adquirir el estado de comunero y gozar de los privilegios sobre la tierra, es necesario haber nacido en Acopalca y sobre todo de padres que tengan el estatus de comuneros. Otra manera de adquirir este estatus es casarse con una mujer o un hombre que sea comunero y establecer la familia en Acopalca. Sin embargo, hay casos de foráneos que se han

[13] Todavía el actual Consejo de la comunidad tiene algunos pleitos abiertos con propietarios huarinos que siguen manteniendo poder sobre terrenos que por ley estarían adentro de la propiedad de la comunidad, pero que siguen siendo explotados por gente de Huari.

[14] Hablamos ahora de las normas, o sea lo que debería ser, pero veremos más adelante que a menudo las reglas comunitarias no siempre se respetan.

vuelto comuneros a pesar de no estar casados, eso puede ocurrir en el caso en que alguien haya vivido por lo menos cinco años[15] en Acopalca, y en esa temporada haya demostrado participar de la vida comunitaria, tomando parte de los trabajos colectivos y cumpliendo con todos los deberes de un comunero: «después de cinco años ya te conocen, cómo eres, colaborador o no colaborador, si respetas las costumbres si cumples con las faenas» (Gaspar, Acopalca 2004). En el momento en que se forma una nueva familia, el primer pedazo de tierra asignado es aquel donde se construirá la casa, mediante una faena colectiva. El usufructo de las chacras de cultivo se obtiene por decisión del consejo de la comunidad que entrega terrenos a las nuevas parejas, después de una petición formal; también se obtiene por herencia de los padres (cf. Ossio 1983). Pueden pedir la tierra solo parejas que precedentemente hayan demostrado ser «colaboradoras» en el ámbito de la comunidad, sobre todo participando en las faenas comunales agrícolas y al arreglo del pueblo. Mientras que los padres están todavía en vida, los hijos participan del trabajo agrícola en las chacras de la familia y así también de los productos del cultivo. Cuando los padres fallecen, las tierras se dividen entre todos los hijos sin diferencia de sexo y de primogenitura; estos terrenos serán añadidos a aquellos entregados a cada pareja por el consejo.

Existen, sin embargo, limitaciones al acceso a la tierra, además de las que se determinan sobre la base del nacimiento. Restricciones que se basan en la acción del hombre sobre su tierra. La primera regla que debe ser respetada se relaciona con el rendimiento de la chacra: es necesario que quien esté encargado de una chacra sea capaz y voluntarioso para hacerla productiva. Si el comunero deja de trabajar según el ciclo agrícola, porque se aleja por mucho tiempo de la comunidad o porque se ocupa en otras actividades, pierde el derecho a la tierra. De hecho, después de tres años de inactividad, las chacras deben ser devueltas a la administración de la junta directiva que las redistribuye a otras parejas.

> … una comunidad donde de la propiedad no existe, el dueño absoluto es la comunidad pero dentro de esa los que forman la comunidad son los miembros y los miembros tienen sus parcelas que son posesionaros de una cierta cantidad de tierra, ahora por decir si uno se va a Lima y después de veinte años vuelve y quiere recuperar terrenos entonces no puede, porque no ha ejercido las funciones de los estatutos de la comunidad; cuando abandonas por mucho tiempo, se pierde, hay un límite hasta tres años que se puede quedar improductiva, de allí pierdes ser heredero dentro de la comunidad, y la tierra queda en poder de la comunidad, y de nuevo el presidente dispone de esa (Gaspar, Acopalca 2004).

---

[15] Periodo muy variable y no fijo.

La productividad de la tierra entonces es la primera regla que debe ser respetada frente a la comunidad y con respecto al terreno mismo. Nadie tiene derecho a vender la tierra o a entregarla a personas foráneas a la comunidad; entre los comuneros en cambio está permitido intercambiar las chacras. En el momento en que un comunero quiere pedir tierra debe presentar una solicitud escrita en la cual se explica el porqué de la postulación y qué tipo de cultivo o de trabajo se quiere hacer con la tierra.

El concepto de tenencia y explotación de la tierra es fundamento de la identidad de la comunidad y además representa una condición básica para la participación a la comunidad misma. Así como en la época colonial se atesta la importancia de la relación entre el grupo y el dominio de la tierra que «se convertía en la manifestación física del grupo» (Ramírez 2002: 110), igualmente ahora —a pesar de la necesidad de oficializar según las leyes republicanas el dominio sobre el territorio, mediante las titulaciones— la explotación de la tierra resulta un principio básico de su dominio.

Es importante aquí subrayar cómo hemos utilizado y utilizaremos el término propiedad, no en el sentido de posesión de un bien, sino sobre la base de un concepto andino de tenencia: «la tenencia de la tierra puede ser mejor comprendida en términos de derechos de la persona y de los grupos sobre el suelo» (Mayer 2004: 303; cf. también Mayer 2002). Derechos primarios social y legalmente reconocidos son el uso de la tierra, disfrutar de los productos de la cosecha o el conceder derechos de usufructo a otros comuneros. El concepto de propiedad europeo, por ejemplo, en cambio, presupone una posesión o un dominio sobre un bien, y no necesariamente supone una acción de explotación producida sobre aquel bien. Susan Ramírez enfrenta esta temática en relación con la modificación que la imposición de las leyes españolas y del concepto de propiedad procuró sobre la idea de posesión de la tierra: «antes del contacto, para el campesino nativo, los recursos y la tierra no tenían valor alguno si estaban separados de una población que lo trabajara, pues no había ningún mercado por ellos». La tierra sin explotar —como las vetas de cobre, los depósitos de sal, el agua y otros recursos naturales— simplemente existían; no pasaban a ser recursos sino hasta que se las usaba (Ramírez 2002: 108, 124).

Existen otras propiedades en el marco de la comunidad que siguen las mismas reglas; sin embargo, oficialmente pertenecen a los patronos de la comunidad, Tayta Bartolo y Mama Cunshi; son chacras que los comuneros trabajan durante faenas colectivas, y cuyos productos se utilizan para cumplir con las fiestas en honor de los patronos y para todas las exigencias del culto. Ossio, en su trabajo

sobre la propiedad de la tierra en las comunidades andinas, nombra estas chacras como «Tierras de los Santos», que «como su nombre indica [...] están asociadas con los santos de la comunidad, ya sea con cada uno o con todos en conjunto, y son usadas por los que asumen el cargo del santo anualmente para proveerse de parte de los productos que invita a los asistentes cuando celebran la fiesta de su representado. En muchas comunidades estas tierras han servido además para financiar la construcción de alguna obra pública ya sea de naturaleza religiosa o civil, o para atender a las necesidades de los párrocos» (Ossio 1983: 46). En nuestro caso, estas chacras se trabajan de manera colectiva por turnos.

Todo lo que se relaciona con la tierra está bajo la administración de la Junta Directiva, o Consejo de la comunidad. La junta está formada por ocho miembros y un presidente: el Secretario de Actas, el Secretario de Economía, el fiscal, el tesorero, el Presidente, el Vicepresidente y tres vocales. Es un órgano que se ocupa de todo lo que concierne con la tierra: divisiones, gestión de los cultivos, pleitos entre comuneros y colindantes u otras comunidades.

> Cuando hay cualquier urgencia o algún problema de la comunidad nos convocamos, nos avisamos, «va a haber sesión», los agentes del consejo, entonces nos reunimos, hacemos acuerdo, cómo vamos a hacer esto si no se puede solucionar, formamos una asamblea con toda la comunidad, el dirigente dirige pues, la junta directiva. Para solucionar problemas comunales, problemas de terrenos con otras personas que viven en otra comunidad, que no deben entrar. Otros problemas aquí vienen de la piscigranja, de la cual una parte del dinero sirve para la comunidad, lo invierten en proyectos para toda la comunidad, carreteras, electrificación, cuando sirve algo. También hay problemas sociales que surgen dentro de la comunidad, pero son problemas mayormente para cuestiones de terrenos (Gaspar, Acopalca 2004).

El presidente y los consejeros se eligen por votación secreta de todos los comuneros que hayan superado los dieciocho años, la votación se desarrolla por trámite de papeletas, cada una de las cuales representa a un candidato mediante un color diferente. Se trata de un compromiso precisamente administrativo que se ocupa de cuestiones sociales, económicas y de gestión de los recursos de la comunidad. Nunca ha pasado que una mujer haya participado en el consejo, o se haya presentado a las elecciones. Teóricamente no está prohibido para una mujer presentarse y ser nombrada, pero la costumbre delinea claramente una separación en las tareas de género y la exclusión de las mujeres de los cargos políticos y administrativos.

La junta entonces se ocupa de cualquier problema que tenga que ver con la comunidad, es decir, los «problemas comunales», más que todos los que se

relacionan con la tierra, su tenencia, su gestión, su división, su explotación y lo que concierne los linderos y la titulación. De hecho, es el presidente y la junta quienes se ocupan de proveer los documentos y de las relaciones con el Ministerio de Agricultura para el reconocimiento de las propiedades y de los confines de la comunidad. Podemos afirmar que la junta es un órgano que lleva a efecto sus funciones, sobre todo afuera de la comunidad y en momentos precisos en la historia del pueblo, aunque no faltan problemas internos, como pleitos entre los comuneros. Cuando la junta se ocupa de cuestiones importantes que conciernen a toda la comunidad, puede ocurrir que todos los comuneros activos sean llamados para una reunión colectiva en la cual la junta expone el problema y busca soluciones comunes. La junta convoca a la «asamblea general» también cuando debe decidir sobre actividades económicas y comerciales que involucran las propiedades de la comunidad para buscar fondos: por ejemplo, vender madera de los bosques comunales para la construcción de carreteras. Estas decisiones se toman solo después de la aprobación de toda la comunidad porque se utilizan bienes y productos comunales.

Las asambleas generales están abiertas a la participación de las mujeres, sin embargo, generalmente ellas se limitan a escuchar las decisiones tomadas por los hombres, además de ser siempre numéricamente inferior a los hombres. Quienes, entre las mujeres, participan mayormente en las reuniones suelen ser viudas, las cuales no pueden apoyarse en su marido como representante de la familia, o las ancianas —que por edad y por no tener hijos y una casa o familia que atender, tienen más tiempo para asistir a estas reuniones— que llegan a un nivel de influencia mayor en la vida política de la comunidad. Sin embargo también las que suelen participar se automarginan, se sientan a los lados de la sala donde se celebra la reunión y muy rara vez participan en las discusiones. La práctica sería la de mantener a las mujeres en un estado de menor capacidad y revisión crítica hacia las normas que regulan la vida socio-económica de la comunidad, a fin de mantener la dominación masculina en la toma de decisiones en el interior y en las relacionales fuera de la comunidad.

Si la junta se ocupa de cuestiones vinculadas a la economía de la comunidad en general —economía por supuesto estrechamente sujeta a los recursos agrícolas y de los bosques—, existen otras autoridades que se ocupan de diferentes asuntos, en particular que se relacionan con el ciclo ritual. En Acopalca son dos, el teniente gobernador y el alcalde (o agente municipal, si la comunidad no está reconocida como Centro Poblado Mayor), cada uno «duplicado» por su «segundo». Ser teniente gobernador o agente municipal significa «cumplir bastantes funciones».

Son envarados (*varayoc*), y se trata de cargos muy diferentes de lo que hemos visto precedentemente para el consejo; son básicamente ocupaciones «rituales», aunque estas son definidas como autoridades «políticas», que tienen origen en la organización local y en lo que eran los cargos instituidos por los españoles en época colonial (Pérez Galán 2001). Sin embargo, a nivel jurídico, estas dos autoridades reflejan un tipo de potestad vinculada, por un lado, al gobierno central: «las capitales de departamento tendrán prefectos, las capitales de provincia subprefectos, las de distrito gobernadores y los anexos de los distritos o caseríos teniente gobernador» (Damonte 2000: 111); por otro lado, vinculada al gobierno local, a la municipalidad: el alcalde municipal. Ambos deberían ser electos por sus inmediatos superiores; sin embargo, las cosas funcionan diversamente: ambos son cargos obligatorios para los hombres adultos de la comunidad, cada año dos hombres[16] son investidos de estos títulos sin que la elección tenga reales vínculos con las autoridades superiores[17].

El estatus de hombre adulto en Acopalca se alcanza no con la edad, sino con la formación de un núcleo familiar. Un hombre se considera maduro y se le confieren todos los derechos y las obligaciones del caso cuando, teniendo pareja, construye la casa y forma su familia separada de la de los padres.

Como también evidencia esta cita de Marcelina, son los hombres quienes se apuntan para los cargos políticos, mientras que las mujeres son silenciosamente excluidas de ser alcalde, agente municipal o teniente, aunque no haya ninguna ley o norma de la comunidad que lo imponga: «se signan para el cargo apenas que se comprometen, sea mayor de edad o menor eso no importa, los solteros no, no tienen esta obligación, aunque sea de treinta años, cuarenta años, cuando es soltero no» (Marcelina, Acopalca 2005). Sin embargo, las esposas participan con su trabajo, sobre todo en el cumplimento del ciclo ritual del cual deben ocuparse estas autoridades.

No es importante que esté casado según el rito cristiano, porque antes del matrimonio normalmente las parejas tienen un periodo entre los tres y los cinco años de vida juntos. El matrimonio, en el sentido religioso y cívico, es algo secundario y no necesario.

---

[16] También en este caso, como para la junta directiva, en ambas comunidades nunca una mujer ha desplegado el papel de autoridad política (véase más adelante para profundizar).

[17] Las normas de elección de estas autoridades están en proceso de cambio. Las elecciones regionales del año 2006 han conllevado transformaciones todavía no definidas en los papeles de estas autoridades y en el acceso a estos cargos. Para profundizar estas problemáticas véase Weissensteiner 2007 y 2009.

> Todo el pueblo elige el teniente, dicen «él todavía no hace, tiene que hacer» y lo ponen, hasta el 2007 están apuntados, están inscritos en las actas quién va a ser en el 2006 y 2007, en una faena comunal allí eligen, ya saben quién ha hecho, quién no ha hecho, más que todo en la faena del sembrío de cebada, todos deben ir a sembrar. En sembrío, en enero, todas las autoridades cuando apenas reciben carga dirigente, ya ellos empiezan a cocinar en ollas el *llaqhuari*, comida de sembrío, de allí empiezan sus fiestas de las autoridades que entran. Teniente y agente si es obligatorio pero el presidente de la comunidad eso ya se elige con voto secreto (Marcelina, Acopalca 2005).

La transmisión del cargo se cumple el primero de enero con la entrega de los símbolos que lo representan: el bastón, el poncho y el sombrero. El teniente y el agente son de hecho las dos autoridades que se definen *varayoq* o envarados, los que tienen el bastón del poder. Estos cargos se ocupan de cuestiones diferentes con respecto a lo que trata el Consejo; de hecho tienen deberes rituales en el sentido en que son los que se encargan de todo el ciclo festivo de la comunidad, en el cual se incluye también el ciclo agrícola:

> […] el primer del año se recibe, le entregan al bastón, al poncho, al sombrero, y eso sería: empiezan ellos a hacer cargo, allí también mandan a llevar chicha, comida. Después en Navidad mandan hacer chicha y preparan comida para los pastorcitos que van a Huari y cuando se reciben. Después ya se preparan para carnaval, carnaval obligatorio tienen que hacer su yunta, un árbol lo plantan y lo adornan con todo tipo de flores, fruta y gastan mucho en comida, música, de todo. Después, entre mayo y junio, en fiesta de la santísima trinidad, allí tienen que hacer sus bailes que sea *ianqui*, *yauyo*, ya sea *huanca*, cualquier danza pero si yo soy teniente yo tengo que hacer, con mi propio gasto. Así también el agente municipal, todos juntos cumplen, pero más al teniente gobernador le dan este privilegio de la entrega de la tablada. Después los agentes y los tenientes deben reunir la gente cuando el consejo manda, el presidente ordena al teniente y al agente y ellos tienen obligación de ir de casa en casa a avisar (Marcelina, Acopalca 2005).

El cumplimiento de las funciones de estas autoridades, en lo que concierne al ciclo agrícola, se evidencia en la organización de las faenas comunales obligatorias: las faenas necesarias al cultivo de la tierras comunales —que no han sido asignadas pero deben ser explotadas— de las tierras de la Virgen y del santo patrono, la faena *qeru plantay* (plantar madera) para plantar los árboles en el bosque —recurso muy importante para la comunidad—, las faenas de la siembra de la cebada, *cebada pampay*, la faena para la preparación de los terrenos a la siembra, *muca chacuy*. En el marco de estos trabajos colectivos se inscriben momentos rituales de pago y de agradecimiento para una buena siembra y

consiguiente cosecha. Rituales en los cuales se festeja la comunidad con comidas especiales que definen un preciso momento del año, como el *llaquari*, un plato que se prepara para la cosecha del trigo, constituido por un cuarto de cuy, papas con ají, *ollucos* y *pelado* de trigo. Aparte hay también otras faenas que deben ser organizadas por estas autoridades, que son trabajos no tan vinculados al calendario sino necesarios para la comunidad, como el *naniruy*, el arreglo de las calles, de la escuela, de la iglesia, etcétera.

El teniente y el agente son los que controlan y dirigen todo el ciclo agrícola, al cual está vinculado el ciclo ritual, y deben hacerlo obligatoriamente y utilizando sus propios recursos personales. El gasto de un año como teniente o como alcalde es muy oneroso, al cual nadie puede sustraerse, porque «están utilizando las tierras de la comunidad entonces tienen que cumplir con este cargo» (Amancio, Acopalca 2004). Los dos cargos, como decimos, se «duplican» porque cada teniente y cada agente tienen un viceteniente gobernador y un vicealcalde, los cuales son elegidos por los superiores; también se llaman «el primero» y «el segundo». Estos roles están vinculados a la junta directiva porque cuando la junta decide algo, como una faena para recolectar fondos, teniente y agente deben organizar los trabajos mandados por el presidente. Así que por un lado las tareas y las obligaciones se distinguen de las desarrolladas por el Consejo, que están más cercanas al ámbito económico y legal; por otra parte, estos cargos asumen la función de ejecutores de los órdenes de la junta. Teniente y agente están idealmente más en contacto con la comunidad y en continuo diálogo con la gente, organizando con ellos las cuestiones prácticas de la conducción cotidiana de la comunidad. Dijimos idealmente porque debemos tener presente que también los miembros del consejo son comuneros normales dentro de los vínculos familiares, amistosos y sociales de la comunidad.

Yacya, comunidad «expansionista»

Los presidentes del Consejo de la comunidad de Yacya guardan un manuscrito original fechado en 1623[18], de 28 hojas bien conservadas, en las cuales se atestan los límites de la tierra de Yacya (imagen 11). El manuscrito fue entregado a las autoridades de la comunidad en 1936, junto con un «traslado de su original», bajo petición de la comunidad para obtener la «inscripción [de la comunidad]

[18] Agradezco a la comunidad de Yacya por haberme dado la posibilidad de leer y utilizar el manuscrito; además, agradezco al presidente del Consejo por haber dado una conclusión positiva a mi búsqueda del documento cuando, después de varias pesquisas, lo encontré en el medio de la puna a lo largo del camino a la laguna Chonta, y me dio el permiso de llegar a su casa para fotografiar el manuscrito.

garantizando la integridad de la propiedad que demarca el titulo presentado» (Título de la tierra de Yacya, trascripción de la Subprefectura de Huari 1982: 18). Una copia certificada del titulo fue pedida al ministerio en 1970 «habiéndosenos extraviado nuestro título de Comuneros por haberse caído la casa donde funcionaba la Oficina de la Comunidad, a consecuencia del sismo de trentiuno de mayo de mil novecientos setenta y teniendo la imperiosa necesidad de poseer ese titulo para los fines urgentes, […] ya que por nuestra zona la reforma agraria, felizmente para felicidad de nosotros está teniendo una buena acogida» (Ibídem 1982: 24). El original no se ha perdido; hoy se encuentra guardado por el presidente de la comunidad con otros pliegos importantes que resumen la «biografía» de la comunidad. Entre ellos se encuentra un documento de 1982, en el cual la Subprefectura de Huari transcribe todo el manuscrito original para resolver la enésima causa de terrenos entre Yacya y algunos vecinos. La causa misma, además del título original en el marco de la cual se transcribe, resulta interesante, pues nos confirma algunas posiciones que hasta hoy en día hemos registrado para Yacya como comunidad.



Imagen 11. El manuscrito de Yacya (foto Sofia Venturoli)

Ya en el capítulo II hemos notado cuánto la identidad y la 'esencia' de Yacya como grupo está basada en la tierra y cómo las divisiones y las organizaciones de esos terrenos son fundamentales para la afirmación cultural y social de la comunidad[19]. En este documento, Yacya se considera expansiva hacia las propiedades

[19] A diferencia de Acopalca, que encuentra su pasado y su identidad también en la idea del obraje.

cercanas, tanto que se habla de una «invasión» cumplida por los comuneros hacia terrenos que están fuera de las pertenencias comunales:

> «la comunidad de Yacya en su vano intento de extenderse arbitrariamente en propiedades ajenas ha venido haciendo perturbaciones continuas, tal es así que el día siete de los corrientes bajo la instigación del Presidente de la Comunidad del pueblo de Yacya nuestro majadeos en dicha tierra han volteado a barreta, promoviendo una invasión [...]» (Título de la tierra de Yacya, trascripción de la Subprefectura de Huari 1982: 1).

Además se menciona el hecho de que Yacya tenga muchas tierras y que sus comuneros no sean capaces de explotarlas adecuadamente «por cuanto dicha comunidad mantiene extensas tierras y no saben producir sino están concretados a usurpar a los colindantes» (Subprefectura de Huari 1982: 1 v.). Estas afirmaciones confirman posiciones que hemos registrado aun hoy en día sobre la índole «expansionista» de Yacya, confirmada por propietarios colindantes que tienen o han tenido problemas sobre la definición de los terrenos. Yacya parece mantener una independencia ideológica y cultural con respecto a Huari que Acopalca no tiene. Su índole «expansionista» (atestada también por las causas legales) subraya la fuerza unitaria, luchadora y sobre todo vinculada a la tierra de la comunidad que quiere presentarse a la par con Huari.

En la segunda hoja del documento empieza la trascripción del «Título madre» de las tierras de la comunidad de Yacya, certificado el 4 de mayo del año 1623. En este mismo documento se atesta la existencia de Juan Huarín como cacique de Huari y Antonio Antahuanca como cacique de Yacya, los cuales, entre otros, firman el manuscrito. El manuscrito presenta el camino hecho por las autoridades para medir la tierra y definir los mojones. Los pueblos nombrados y sus autoridades son identificados en sus santos patronos, que además son definidos como «padres patrones» de la tierra, entre los cuales se forma una jerarquía, que probablemente reflejaba una jerarquía existente entre los pueblos. Por esto se dice que «el señor S. Juan Bautista —patrón de Yacya— representa la gracia del señor Sancto Domingo señor de la capital Huari» (Subprefectura de Huari 1982: 6). Más adelante encontramos también mención a la Virgen de la Natividad, y los dos patronos nuevamente son indicados como «padres» de los «indios herederos de la tierra» y dueños de la misma:

> «con fecha de hoy queda entregado las tierras posiadas al padre y facultad del Señor Juan Bautista patrón, i nuestra señora Natividad patrona del mencionado pueblo, como también a sus manos de sus herederos para que gocen» (ibídem: 13).

> «Queda entregado esta sagrada posión al señor patrón San Juan Bautista i nuestra señora Natividad, patrona de este mencionado pueblo» (ibídem: 14).

San Juan Bautista, patrono de Yacya, es el patrón de la tierras y los indios son herederos porque son hijos de San Juan: «[…] siendo las cinco del día de hoy compareció los indios de esta población con el objeto de la composición moderada de tierras es actual posion que ha querido de herencia como hijos de patrón San Juan Bautista de Yacya […]» (ibídem: 16).

El santo y la Virgen no solo se identifican con el mismo pueblo yendo a firmar las actas y encontrándose con los santos patronos de los otros pueblos[20], siendo dueños de las tierras, sino que se proclaman como patrones de los mismos indios. Así, leemos el folio 14 de la trascripción:

> «[...] y los indios, indias servirá de yanacono al patrón i a la patrona hasta el fin del mundo, adornando la Iglesia y los ornamentos que falta sin que no se descuiden de sus obligaciones i amejorando el torre y campanas».
>
> Además se delibera que los terrenos de Pariaucro sean regalados a «la señora patrona Natividad i con sus productos de sus terrenos, mejorara la iglesia se tendrá con todos los indios como su yanacono» (ibídem: 15).

De hecho, también en los informes de las visitas, ya desde los finales del siglo XVI, se notificaban cofradías en honor de la Virgen de la Natividad en Yacya[21].

El camino para la designación de los linderos comienza en la quebrada, en Pomachaca, un pueblo que hasta hoy en día se encuentra dentro de los territorios de Yacya, en el punto de encuentro de los ríos Huari y Mosna. El nombramiento de los mojones y la titulación de las tierras siguen casi toda la extensión del manuscrito. Muchos de los topónimos se mantienen invariables hasta hoy en día; además, algunos de ellos siguen siendo lugares sagrados, o de importancia particular para la comunidad[22].

Con respecto al documento de Acopalca, este Título nos parece mucho más detallado desde el punto de vista de la descripción de los confines, sobre todo con respecto al cuadro de las acciones que ocurren en cada etapa del camino para las medidas de los terrenos.

---

[20] Confrontar capítulo V, sobre la personificación del pueblo en sus santos patronos.

[21] Véase capítulo II.3.

[22] Esta temática se profundizará en el capítulo V.

Algo que consideramos muy interesante es la actitud de los «indios» al final de cada día después de la confirmación del límite con uno de los vecinos. La frase que se repite, más o menos similar, es esta: «tiraron piedras, arrancaron las yerbas, *posión*, *posión*». La expresión indica cómo «indios herederos de la tierra» sellan su aceptación de los mojones nombrados y de los límites, definiéndolos de manera activa y ritual y no solo aceptándolos y asumiéndolos mediante la escritura del acta. Existen otros documentos que atestan la actitud ritual, no solo indígena, sino remarcada por los españoles[23], de la repartición y posesión de tierras. En un documento del año 1789, publicado por Guarisco (2004), leemos: «le dio posesión de [las tierras] a Alonso Pariasca real, actual, corporal, iure, domini vel cuasi sin contradicción ni oposición de persona alguna, tomándolo de la mano, paseándolo por dichas tierras, haciéndolo tirar piedras y ejecutar otros actos indicantes de dominio, y diciendo "posesión, posesión" se concluyó [ese] acto a presencia de los testigos […]» (Guarisco 2004: 22).

Tenemos evidencias de algo parecido también en época contemporánea. Fonseca habla de una fiesta llamada *chacra-manay* que «empieza con el recorrido de los campos por los linderos de la comunidad, quienes colocan en su recorrido cruces y flores en las planas o mojones en actitud de confirmación simbólica del territorio de la comunidad […]. Los Principales tiran unas piedrecitas repitiendo los nombres de los poseedores de las parcelas» (Fonseca 1973: 97).

En Yacya y en Acopalca, el tirar las piedras, situación descrita por Fonseca, hoy se manifiesta en la construcción y en el mantenimiento de los hitos que sellan de manera pública los límites de las tierras comunales. Los mojones de las propiedades comunales deben ser visibles[24] para que no hayan problemas con los colindantes (problemas que son recurrentes a pesar de las titulaciones ante el Estado).

---

[23] Indudablemente, esto recuerda los rituales prehispánicos de definición de los confines, sin embargo, no necesariamente estamos frente a un medio expresivo solamente andino porque actos de este tipo «tiraron piedras, arrancaron yerbas», no sabemos si metafóricos o reales, resultan testimoniados en documentos españoles precedentes a la conquista de América (C. Sanhueza Tohá, comunicación personal; R. T. Zuidema comunicación personal). Ademas recordamos que en *Yawar Fiesta* Arguedas menciona este mismo acto y lo relaciona con los señores, es decir los dueños españoles que se apoderan de las chacras de los *ayllus* indigenas: «[...] el nuevo dueño echaba tierra al aire, botaba algunas piedras a cualquier parte, se revolcaba sobre el *ischu*. Enseguida gritaban hombres y mujeres, tiraban piedras y reian. Los comuneros miraban todo esto desde lejos». (Arguedas 1972: 24)

[24] Se enumeran dentro la lista de los mojones no solo hitos artificiales construidos por los comuneros, sino también elementos del paisaje natural como cerros, lagunas, riachuelos, fuentes, etcétera.

Es esencial evidenciar el aspecto performativo[25] de la definición de los confines que se pone en acto durante el recorrido, muy presente en el documento colonial, y que todavía mantiene una presencia importante en algunas fiestas de la comunidad y en los relatos de origen de Yacya (véase capítulo III).

Yacya se presenta desde la composición de este manuscrito como una comunidad que pone muy en relieve la cuestión de la tierra, y sobre todo que sigue con una línea muy dura en lo que concierne a los límites de sus propiedades. En Acopalca, después de la reforma agraria, se añaden terrenos expropiados a los latifundistas de Huari; en Yacya, en cambio, se establecen los confines y las propiedades ya en el siglo XVII y de ahí la defensa de los territorios sigue vigente, tanto que la reforma agraria del siglo XX no introduce grandes cambios.

Un análisis del título de la tierra de 1623 hecho con el alcalde de Yacya, y de los topónimos utilizados en el documento, nos ha ayudado a comprender el significado que la tierra asume para los habitantes de la comunidad y a confirmar la inmutabilidad de los límites territoriales desde la época en que ha sido elaborado. Tanto que, como evidenciamos antes, siempre han existido problemas con los vecinos. El alcalde nos contó de un pleito que tuvo lugar antes de la reforma agraria con el pueblo de Mallas, que era una hacienda de un solo dueño y, según los de Yacya, intentó apoderarse de terrenos que entraban en los confines de la comunidad. Es interesante notar cómo el alcalde de ese entonces, don Pascual Asencio Janampa, revela la diferencia entre Yacya y Mallas, que después de la reforma no se constituyó comunidad campesina y solo se produjo una división de la tierra entre diferentes propietarios. Tomando la distancia desde los de Mallas, él afirmó que «ellos son propietarios, no son comuneros», y lo dijo para subrayar la importancia de ser comunidad oficialmente, con el orgullo que le procuraba tener el título del siglo XVI en sus manos. Para que yo entendiera lo que significa no ser comunidad, el alcalde utilizó a Huari como ejemplo, acercándola a Mallas para notar las diferencias entre las dos experiencias administrativas; por otro lado comparó

[25] Sobre el ritual de amojonamiento véase Sallnow 1987; Radcliffe 1990; Santos-Granero 1998; Borea 2001; Pérez Galán 2001. Véase también Sanhueza Tohá 2004 para una descripción del amojonamiento de época incaica. Guaman Poma se refiere a esto en varios pasos de su crónica, por ejemplo cuando habla del décimo inca «Y mandó mojonar todos los mojones destos rreynos de los pastos y chacras y montes y rreduzir pueblos» (Guaman Poma 1987: 104); o también cuando el cronista habla de las conquistas en estas áreas por el Auqui Topa Ynga: la provincias de «Guanuco y Caxatambo, Conchocos, Chincay Cocha, Tarma, Canta Huno Lurin [y] Hanan Guayllas» se dice que «reynó su padre muchas tierras y amojonaronací los llanos como la cierra y los Andes» (Guaman Poma 1987: 154).

a Yacya, Acopalca y Huamparán (otra comunidad en el distrito de Huari) para explicarme la idea de comunidad campesina.

Las normas de gestión y acceso a la tierra son básicamente las mismas que hemos analizado para el caso de Acopalca: la propiedad es de la comunidad campesina, que a través de la junta directiva entrega las chacras según las posibilidades y las necesidades. Las familias adquieren poder sobre los lotes de terrenos, heredándolos de los padres, varones y mujeres por igual, y pidiendo a la junta cuando se construye la casa para las nuevas parejas. El alcalde nos contó, sin embargo, que las divisiones de las tierras se han hecho mucho tiempo atrás y ahora se han vuelto particiones no equitativas, porque «anteriormente se decidieron las divisiones adentro de los terrenos comunales, y estos se pasan por herencia pero hay familias que tienen más, porque han ocupado las chacras de los que se fueron, sin reglas» (Don Pascual, Yacya 2005). La emigración hacia la costa de muchos varones, no solamente de Yacya, ha procurado en muchas comunidades nuevos órdenes territoriales y sociales que, en algunos aspectos, han «mellado» la realidad social. De esta manera, las normas bien definidas y reguladas para la gestión de las tierras, delineadas también a nivel jurídico con la constitución oficial de las varias comunidades campesinas en el Perú, no siempre son, en la realidad cotidiana, exactamente lo que se quiere mostrar mediante la representación política ni etnográfica[26].

Yacya presenta una particularidad con respecto a la situación territorial de Acopalca: sus propiedades se extienden desde la quebrada hasta las laderas de la Cordillera Blanca, los nevados. En efecto, ya en el título del año 1623 hemos visto que la medida y delimitación de los terrenos comenzó en el pueblo de Pomachaca, que se encuentra justo a la orilla del río Huari, donde empieza la carretera a la selva: «la entrada a las tierras bajas». Por supuesto, la combinación de varios territorios agrícolas capaces de producir productos de diferente tipología ha necesitado de un mayor control en la división de las chacras y una mayor coordinación en el ciclo agrícola. De hecho, a nivel teórico, todas las familias poseen «chacras de arriba» y «chacras de abajo» para poder explotar diferentes niveles ecológicos, pero a nivel práctico hoy en día algunas familias alquilan o cambian las chacras, o tal vez las abandonan para no estar demasiado pendientes de la secuencia de las diferentes plantas, así que se ha perdido mucha productividad, sobre todo de productos importantes en la dieta cotidiana como frutas y hortalizas. De esto nos habló el alcalde de Yacya, explicándonos que el

[26] Véase el epílogo.

problema focal es que la gente ya no tiene deseos de dedicarse a la agricultura a nivel tan intensivo.

En Yacya existiría la posibilidad de sembrar algunos productos dos veces al año gracias a la buena irrigación proporcionada por los canales. Sin embargo, falta la cohesión en la comunidad: «tenemos tierra, tenemos agua, pero no se dedican» (don Pascual). Desde Yacya van al mercado de Huari para adquirir productos como alfalfa (el pasto para los animales), frutas u hortalizas que podrían ser producidos en los terrenos comunales en grandes cantidades. Con todo, el origen agropecuario de esta comunidad —a diferencia de Acopalca, que nace como obraje— es reconocible también en las modernas actitudes que el Consejo de la comunidad, otras autoridades y algunos comuneros, mantienen hacia la implementación de proyectos de desarrollo agrícola para superar esos tipos de problemas. Es así que con la ayuda de PRONAMACH[27] se están organizando diversos proyectos de utilización de las tierras, sobre todo plantando viveros: 30 000 plantas de eucalipto para poder vender madera, y 20 000 árboles de tara (*Caesalpinia spinosa* o *Caesalpinia tinctoria*) de la cual se recava goma y con la semilla se produce concentrado tánico; o también la implantación de crías de cuyes. El empeño para una revitalización de las tierras que habían sido abandonadas o que la gente no explotaba suficientemente es uno de los principales elementos de cohesión de las autoridades de Yacya en este momento. Estos proyectos desarrollados a nivel comunal parecen representar una tendencia de Yacya de entrar en una economía de mercado que podría significar un gran cambio no solo a nivel económico, sino también socio-cultural para la comunidad.

Yacya tiene un alcalde porque hace seis años se ha vuelto «centro poblado mayor». Tiene tres caseríos como anexos: Puyuuq, Pomachaca, Ichuqpun. Pariaucro, el otro caserío del cual se habla también en el documento, además de Pomachaca, obtuvo la separación del título de la tierra en la época de la reforma y cuando se formó el centro poblado no quiso participar y quedó como anexo de Huari. Don Pascual nos cuenta la dificultad para obtener el reconocimiento como «centro poblado mayor», porque por ley un pueblo puede asumir este estatuto solo llegando a 1000 habitantes; por esta razón, la presencia de los caseríos ha sido fundamental. Los 1000 habitantes, en este caso, significan 523 «comuneros activos», es decir, excluyendo ancianos, muchachos no casados, niños y las familias que residen legalmente en Yacya que, sin embargo, se encuentran la mayoría del

[27] PRONAMACH es un Proyecto Nacional de Manejo de Cuencas Hidrográficas y Conservación de Suelos del Ministerio de la Agricultura del Perú (http://www.pronamachcs.gob.pe).

tiempo en Lima. La lucha para ser centro poblado mayor ha sido importante más que nada para independizarse de Huari; de esta forma obtuvieron recursos que solo como comunidad campesina y dependiendo de la municipalidad distrital no se podían pedir; como por ejemplo adquirir una escuela secundaria en la comunidad, poder solicitar financiamientos para proyectos agrícolas y de desarrollo económico, etcétera.

Yacya es administrada por la junta directiva —o consejo de la comunidad— formada, igual que en Acopalca, por los ocho miembros y el presidente, los cuales se ocupan sobre todo de cuestiones legales que conciernen a los terrenos. El alcalde del centro poblado trabaja conjuntamente con el teniente gobernador y tres regidores, uno por cada barrio (San Antonio, San Juan y Exaltación). De la misma forma que en Acopalca, el Alcalde con sus ayudantes se ocupa de todas las cuestiones que se relacionan con la normal conducción, mejoramiento y organización de la vida en la comunidad, las fiestas, los trabajos colectivos, etcétera. En particular, los regidores de los barrios asumen importancia en la organización de las faenas, sobre todo la *sequiaruy*, que involucra la limpieza de los canales de riego.

En Yacya, las acequias son muchas, visibles en todo el pueblo, pasan por las calles y atraviesan el área poblada, recubriendo todo el territorio; salen de la puna tomando agua de la Cordillera Blanca y de las lagunas y, si son bien cuidadas, llegan a irrigar hasta las tierras bajas en la quebrada. El conjunto de canalizaciones, efectivamente, es algo muy importante y debe ser cuidado continuamente, ya que de él depende la subsistencia de los comuneros. Por lo tanto, la limpieza se desarrolla cada dos meses en un trabajo colectivo a rotación: los regidores organizan las brigadas de trabajo según la posición del canal. En cada turno se involucran las familias que mayormente utilizan esa parte del canal por pasar sobre sus chacras. Comenzando desde las tierras de arriba, parte por parte, se limpian todas las acequias mediante una actividad rotativa, coordinada por los regidores de cada barrio. El conjunto de canales presenta dos conductos mayores, muy bien arreglados y con paredes de cemento, uno llamado *ana* o *hatunsequia* (o canal de María Jiray), y otro llamado *ura* o *ichisequia*, el primero justo sobre el pueblo, rumbo a la puna, el otro abajo del pueblo hacia las tierras bajas. Las faenas de *sequiaruy* (la limpieza de los canales) son las más importantes en Yacya y son absolutamente obligatorias. Es muy difícil que alguien falte a su tarea, si no es por cuestiones muy importantes; incluso si el hombre de la familia no puede estar presente en el *sequiaruy* debe ser sustituido. Solo en este caso los muchachos o las mujeres pueden participar en los trabajos de limpieza de los canales de riego,

porque es una faena extremadamente regulada por género y clases de edad: solo varones maduros, es decir, «casados» e independientes de la familia de origen. El *sequiaruy* es un momento de agregación importante para los hombres de la comunidad, puesto que a menudo se vuelve una suerte de pre-asamblea comunal en la cual se plantean las cuestiones y las problemáticas que serán desarrolladas en las verdaderas asambleas. Es un momento en el cual se habla de la situación de las chacras intercambiando consejos y ayudas. A lo largo de ese día, los varones se ponen de acuerdo para la rotación de las asistencias entre ellos para todo el proceso de recolección y abastecimiento de los productos, mediante formas de reciprocidad como la *minca* y el *rantin* (véase más adelante en este capítulo).

La primera participación al *sequiaruy*, para el varón de las nuevas parejas, es un acto que sella su entrada a la sociedad como «comunero activo», indica que ha constituido un grupo familiar, que ha construido su casa y que tiene el control sobre algunas chacras (que sin embargo pueden ser todavía las del padre)[28]. A nivel simbólico, quizá de manera menos explícita, la participación del muchacho al *sequiaruy* asume el valor de momento de iniciación, no solo a nivel social, definiendo su entrada al poder decisorio en la comunidad y en la familia, sino que sella la maduración sobre un plan reproductivo. De hecho, es el momento en que se ha «casado» y puede oficialmente comenzar su vida reproductiva y productiva, pues el significado del *sequiaruy* vinculado a la madurez también deriva desde la simbología que abarcan los canales de riego en este ámbito.

Consideramos aún brevemente el análisis hecho por Juan Ossio de la fiesta del agua en Andamarca (Ossio 1974) a lo largo del cual se desprende un análisis etimológico del significado de las palabras quechua para indicar agua. Este análisis evidencia el ámbito semántico de «fuerza vital y unidad» (Ossio 1974: 7); análogamente, B. J. Isbell, en su trabajo sobre Chuschi, advierte que en el momento de la limpieza de los canales de riego la Mama Pacha está abierta, limpia y espera el acto final de unión con la energía masculina, o sea la energía del agua, que ella indica como el semen de los *Wamanis*, las divinidades de las montañas (Isbell 1978: 143). En la simbología expresada en la provincia de Huari, las acequias representan un agua «masculina», a diferencia, por ejemplo, de los puquiales o las lagunas, las aguas «firmes», que entran en la esfera femenina. Por lo tanto, la participación del varón en el *sequiaruy* puede ocurrir solo cuando él está en condiciones reproductivas, es decir, cuando tiene pareja. Su presencia en el *sequiaruy*,

[28] «Ya tomé mi barreta» nos dijo una vez un muchacho de Yacya para explicarnos que ya era considerado un hombre maduro porque había participado en el *sequiaruy*.

su posibilidad y capacidad de manejar las acequias a través de este acto de «fecundar la tierra», sella su maduración sobre el plan sexual y al mismo tiempo sobre el plan social de productividad en la comunidad. Tomar parte en el *sequiaruy* significa compartir con los otros varones de la comunidad momentos que son considerados «muy varoniles», como por ejemplo el *chaqchar* la coca y ofrecerse recíprocamente las hojas, o compartir el alcohol y el tabaco, todos gestos que definen la madurez de un muchacho. La participación revela también que ya se tiene una mujer que cocina y que al momento del almuerzo llevará la comida. Comida que, a lo largo del *sequiaruy*, será servida en el centro y compartida con todos, en un círculo formado por los hombres desde el cual se ofrecerán platos a las mujeres que se quedan apartadas a una cierta a distancia. Habitualmente, es el hombre más anciano quien comienza a comer y luego que ha iniciado los demás pueden seguirlo; se define así de nuevo la incidencia de las clases de edad con los gestos cotidianos. De la misma manera, son los más ancianos y con más experiencia los que ordenan el trabajo y lo organizan, junto a los regidores de barrio, el teniente y el alcalde.

La simbología del *sequiaruy* evidencia nuevamente la predominancia del ámbito masculino en la participación y en la gestión de la comunidad. El «ser comunero» muy a menudo se define sobre la base de una simbología, a unos rituales así como a derechos y a deberes que más que todo les corresponden a los hombres. Ese ritual de entrada a la madurez y a lo completo de la vida comunitaria en su ámbito público evidencia explícitamente solo el espacio masculino sin que exista una contraparte femenina de este nivel. Es decir, aunque mencionamos la existencia de faenas femeninas, no existe ningún ritual de la misma importancia para que una mujer se pueda considerar «comunera», que no sea el casarse.

De hecho, como en Acopalca, la madurez, como ser humano y como comunero, se alcanza cuando se forma la pareja y en seguida se empieza a participar activamente en la vida comunitaria, este es el paso principal y necesario para entrar a participar en la vida pública y volverse activos en la comunidad.

El matrimonio, en el sentido cristiano del término, no es importante y se alcanza después de un mínimo de dos/cinco años de convivencia, aunque, este período no es obligatorio. La convivencia antes del matrimonio es una costumbre normal que casi todos respetan, principalmente por dos razones: una es la falta de recursos y dinero que se necesitan para casarse, pagar la iglesia, el cura, la fiesta, la comida, etcétera; la otra es la de obtener la seguridad de que la pareja «funcione», a nivel temperamental y reproductivo, antes de casarse. Por lo tanto, tener hijos

y formar una pareja frente a toda la comunidad son dos elementos restrictivos para vincular a dos personas, mucho más importantes que el matrimonio en la iglesia. De hecho, la mayoría de las parejas se casa teniendo ya más de un hijo.

Una de los hechos que, en cambio, agiliza el matrimonio católico es la necesidad de bautizar a los hijos, ya que los curas en general no aceptan bautizar si la pareja no está regularmente casada en la iglesia. El problema del bautizo remonta al miedo de que el rayo pueda golpear a los niños sin bautizar y pueda llevárselos; los niños por eso deben estar bautizados antes de la temporada de lluvias cuando los relámpagos son más frecuentes: «sin bautizarlos el relámpago viene y se los lleva, los hijos malignos le dicen» (María, Yacya 2005). Sin embargo, a pesar de ello, hay niños ya grandes que no están bautizados, porque también el bautizo requiere una inversión de recursos considerables; igualmente hay niños con largas trencitas de pelo que esperan el momento y la persona que las cortará en la ceremonia del «corte de pelo». Matrimonios y bautizos generalmente se cumplen durante la fiesta patronal para disfrutar de la llegada de los parientes, de los gastos ya puestos para las celebraciones a la virgen y/o al santo, y sobre todo porque tradicionalmente es buena práctica bautizar a los hijos el día de la virgen para que les traiga suerte y sean protegidos por ella.

La escasez de niños y de jóvenes es un problema que las autoridades han tenido que enfrentar desde hace pocos años en Yacya. Aparte de las migraciones definitivas de jóvenes hacia la costa en busca de mayores recursos y una vida diferente, el problema existe también en relación con Huari. Los niños se van, o mejor dicho, las familias envían a los chicos a estudiar a Huari, desde la primaria, para ofrecerles una educación mejor. Estudiando en Huari algunos se quedan allí para seguir con la secundaria, otros para encontrar un trabajo remunerado, sin regresar a vivir a Yacya. El actual Alcalde pensó solucionar la cuestión dando una multa a todas las familias que envían a los hijos a Huari. Ahora, con la adecuación de las aulas y la reconstrucción de la secundaria, Yacya espera mantener a sus jóvenes dentro de la comunidad, sobre todo para mejorar la condición socio-económica de la comunidad.

Resulta aquí importante evidenciar el sentido de independencia que Yacya expresa con respecto a Huari y a su predominio económico, político y cultural. Así como la lucha para ser centro poblado mayor, la cuestión de la escuela es una acción claramente política, pero también es una expresión cultural: no solo es una de defensa de la propia supervivencia como comunidad que necesita un recambio social, a través de la presencia de nuevas generaciones instruidas, sino

es también una posición tomada en contra de la hegemonía cultural que inevitablemente Huari ejercita en el distrito.

El trabajo y la reciprocidad

Como vimos, la vida cotidiana de las dos comunidades se desarrolla sobre la base de la organización de las actividades públicas desarrollada por las autoridades locales adentro de un esquema de reglas, obligaciones y derechos que todos los comuneros deben respetar que, a su vez, se encuadran en el marco de un calendario que se basa en el ciclo agrícola, subrayado por eventos rituales y fiestas colectivas que marcan el tiempo a nivel individual y comunal. Más adelante entraremos en lo específico del ciclo agrícola, ahora nos urge evidenciar los engranajes del sistema organizativo comunal y de intercambio recíproco entre los comuneros que hacen funcionar la explotación de los recursos, y entonces la supervivencia de la comunidad. Estos mecanismos se producen sobre la base de un concepto clave, el concepto de la reciprocidad. Nos parece necesario reflexionar sobre él en el ámbito de nuestro caso específico. Es posible utilizar la idea de reciprocidad, como cualquier estructura tomada en cuenta para analizar una cultura, si es posible hacer de esa una actualización y considerarla como algo mutable, nunca fijo y cuya igualdad no es nunca perfectamente reproducible. Si tomamos en consideración los análisis hechos por John Murra (1972) y Alberti y Mayer (1974), evidenciamos una idea de reciprocidad que se basa fundamentalmente en la organización del trabajo y determina el tipo de organización económica y social:

> […] la reciprocidad simétrica de las relaciones de producción y distribución en el interior de la comunidad, la importancia del sistema de parentesco para determinar la reciprocidad, la relación entre el control vertical de la ecología y los intercambios recíprocos y el aprovechamiento de los aspectos normativos de la reciprocidad para establecer sistemas de dominación, constituyen los hilos que unen la sociedad andina (Alberti y Mayer 1974: 21).

Estamos frente a un «ordenamiento de las relaciones entre los miembros de una sociedad, un sistema organizativo socioeconómico que regulaba las prestaciones de servicios a diversos niveles» (Rostworowski 1988: 68). La reciprocidad implica un intercambio entre dos partes, no necesariamente al mismo nivel social y de poder, un intercambio que se produce en el momento en que se contrae una obligación hacia alguien que nos ha hecho objeto de una «ayuda» o «generosidad». Murra escribió que en el mundo andino «la "generosidad" obliga, compromete al otro a la reciprocidad» (1975). O como escribían Alberti y Mayer:

> […] definimos la reciprocidad como el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que entre una presentación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial. Las partes interactuantes pueden ser tantos individuos como instituciones (Alberti y Mayer 1974: 21).

En nuestro caso, considerando las mutaciones y las adaptaciones que se han ocasionado, y se ocasionan, sí podemos analizar los engranajes de la organización bajo la idea de la reciprocidad. Sin embargo, tenemos que diferenciar entre dos situaciones que nos parecen complementarias pero distintas. Ya Murra (1975), para la época prehispánica, evidenciaba una reciprocidad estatal, mediante la cual se organizaban a nivel macro las prestaciones de servicio y de producción y la redistribución de bienes; y por otro lado una reciprocidad desarrollada dentro del *ayllu* en el marco de las comunidades rurales. Así también, B. J. Isbell (1978), para la época moderna y a nivel más restringido, en su etnografía en Chuschi, definía una reciprocidad privada entre individuos y otra pública desplegada por las autoridades, dentro de la comunidad como conjunto. Similarmente, en Acopalca y en Yacya, ocurre que la reciprocidad se presenta bajo dos formas: a nivel de relaciones entre individuos y de relaciones a nivel comunal. Fonseca (1973: 75) describe la primera como un «conjunto de relaciones de reciprocidad de tipo balanceado y la segunda un conjunto de relaciones de redistribución». Hablando de los deberes hacia la comunidad, Urton no utiliza el término reciprocidad, sino diferencia las dos cosas y considera esta última como una «obligación de servicio de los ayllus: un arreglo de trabajo llamado *mit»a*» (Urton 1984: 31).

Además de los cargos religiosos en que se pone en acto la red de reciprocidad y redistribución entre parientes reales o espirituales para el desarrollo del cargo que hemos evidenciado en el capítulo anterior, la reciprocidad comunal se expresa en las faenas agrícolas y de mantenimiento de las infraestructuras del pueblo; trabajos colectivos en los cuales todos los representantes de cada familia de la comunidad deben participar.

Incluimos los trabajos colectivos en los intercambios de reciprocidad porque son tareas que cada comunero emprende para recompensar una deuda contraída con la comunidad, así como un momento en que se desarrolla la redistribución de los bienes producidos por el trabajo colectivo. Así, en las faenas participan los que han empezado a disfrutar directamente de los recursos de la colectividad, como, por ejemplo, la tierra obtenida después del matrimonio. Tomar parte en las faenas significa responder con el trabajo a los privilegios obtenidos siendo comunero.

Ya hemos visto las faenas principales en Acopalca, que son reguladas por los dos envarados y sus ayudantes, y a veces ordenadas por el consejo de la comunidad. Aquellas que necesitan una convocación por el consejo son sobre todo las faenas extraordinarias. Otras faenas agrícolas estrechamente vinculadas con el calendario se hacen para las fiestas patronales. La fiesta de las cruces y la fiesta del Padre Eterno, ya sea en Acopalca como en Yacya, son periódicas y se repiten todos los años más o menos en la misma temporada. La reciprocidad en las fiestas comunales se expresa también mediante el círculo de los cargos: todos, por turnos, deben revestir el rol del alférez, y los otros cargos necesarios al cumplimiento de los deberes hacia el santo o la Virgen; al mismo tiempo todos deben contribuir con algo para que el cargo sea menos pesado para quien lo asume. De esta manera se crean obligaciones que el año siguiente deberán ser rotadas para que el círculo de la reciprocidad no se interrumpa. Al mismo tiempo existen también faenas extraordinarias que se convocan cuando hay algo que construir, algo que arreglar o fondos que recolectar. En septiembre del año 2005, en Acopalca, después de la convocación de una reunión que decidió las faenas para la construcción de un local donde pudiesen reunirse el consejo de la comunidad y las otras autoridades, se establecieron unos días de trabajo a rotación para la construcción del edificio.

En Yacya se repiten casi las mismas tipologías: agrícola, para las fiestas, para la escuela, la iglesia, etcétera; sin embargo, las faenas agrícolas en Yacya involucran productos diferentes por el hecho de que los terrenos comunales comprenden chacras hasta la quebrada. Con todo, ya vimos que una de las faenas más importantes en Yacya es el *sequiaruy*. El agua que llega de la cordillera se encanala en varias acequias que deben ser cuidadas continuamente para que lleven agua para la irrigación de las chacras. Se desempeña cada dos meses en fechas variables dependendiendo de la condición de las acequias y «de las autoridades: hacen reunión y deciden» (Tomás, Yacya 2005). Cada septiembre se cortan los árboles o las ramas que ensucian los canales con la caída de hojas u otros elementos, mientras febrero y marzo son los meses más peligrosos porque la lluvia deteriora mucho los canales.

Por lo tanto, las faenas son trabajos que se dan cuando hay algo que involucra a toda la comunidad; en algunos casos se trata de un trabajo a rotación (como aquellos de los que habla Isbell), en otras ocasiones (más frecuentes) todos deben participar sin rotación. «Todos» significa que cada familia debe mandar un representante, es decir, un hombre adulto; en casos de viudas, si no tienen hijos que puedan ayudarlas, deben ir ellas mismas a cumplir con su deber en la faena;

ese es el único caso en que una mujer participa en una faena de esta tipología. En Yacya me explicaron que existen faenas femeninas donde trabajan solo las mujeres, aunque normalmente las faenas periódicas tradicionales son preeminentemente masculinas, también en relación con el trabajo que se desarrolla. Sin embargo, a veces han ocurrido faenas femeninas de limpias, pero que son organizadas de manera menos oficial y no son tan compulsivas como las clásicas masculinas. Las mujeres se organizan normalmente en comités de «madres» o de «damas» a través de los cuales pueden hacer sentir su voz hacia las autoridades locales y tal vez obtener algunas ayudas, sobre todo para lo que concierne a la cría de los hijos, como a la creación de una escuela exclusiva para niños más pequeños (entre tres y cinco años). En el marco de estas iniciativas, a menudo los comités organizan «faenas» de mujeres para juntar fondos, por ejemplo a través de la venta de comida o de artefactos en el mercado de Huari.

La reciprocidad laboral que hemos definido individual involucra dos o más individuos o familias y normalmente se desarrolla a nivel agrícola. En este caso se trata de un verdadero intercambio de trabajo o de recursos entre individuos —familias— que necesitan respectivamente ayuda. Este tipo de reciprocidad se desarrolla a un nivel más familiar y de vecindad, y construye una red de obligaciones y deberes que casi siempre permanecen adentro de la familia extensa, comprendiendo también el «parentesco espiritual». Los intercambios contribuyen a reforzar los vínculos entre los que ya forman parte de una misma red 'familiar»[29]. Consideramos dos clases de reciprocidad individual: una es la *minca*[30] —que Parker y Chávez traducen como «que trabaja sin pago, solo se le da comida» (1976: 103)— la cual es un cambio de mano de obra, la otra se define como *rantin* —que Parker y Chávez traducen como «reciprocación en el préstamo, la devolución de algo prestado o servicio» (1976: 148)— o *tumai*[31], que literariamente significa voltearse, dar vueltas (Parker y Chávez 1976: 176) y que en Acopalca tradujeron como «hacer un círculo»

[29] Aunque no sea una regla, porque existen casos de intercambios fuera de esta red, es una costumbre bastante respetada.

[30] Mayer resume diferentes topologías de mincas, que pueden ser «reversibles» o «irreversibles», «en el primer caso, los socios pueden cambiar de posición en una fecha futura» (Mayer 2004: 135), lo que es, en nuestro caso, como se deduce también por la traducción de la misma palabra; «en la irreversible los papeles de patrón y trabajador no se pueden cambiar», en este caso se delinea una relación de subordinación entre dos que en nuestra área parece no presentarse, de hecho la minca siempre se devuelve (cf. Fonseca 1974; Isbell 1978; Ossio 1992).

[31] Fonseca une el concepto de *tumai* y de *rantin* bajo del nombre *waje-waje* —añadiendo también otras denominaciones—, explicándolo como un intercambio de servicios y también de recursos sin hacer distinciones, sean días laborales así como la yunta o un cuy.

para intercambiar recursos. La *minca* se realiza cuando alguien necesita ayuda en los trabajos de la chacra y pide a vecinos o a amigos que colaboren en las fases más complicadas, sobre todo en las diferentes etapas de la cosecha:

> … es un cambio de jornadas laborales (Amancio, Acopalca 2003).
>
> … ayudo mutuo en las chacras, ahora la minca se hace para rajar leña, se pide ayuda y en cambio se da almuerzo y chicha. Cada familia cosecha en su parcela, pero hay chacras de la comunidad y allí sí cosechan todos juntos en un día establecido, uno lleva caballos, otro lleva herramienta, otro lleva para que coman, trabajos comunales. Para las fiestas comunitarias también hay minca. Para techar también hay, para construir casas, se avisa nomás, entonces vienen con su hacha, su asuela, su soga ayudan a jalar la madera en dos tres días la techan la casa (Félix, Yacya 2005).

La cosecha siempre se cumple a través de la *minca*[32], porque exige un esfuerzo bastante grande para una sola familia, por esto los hombres se ponen de acuerdo y se ayudan mutuamente en las respectivas cosechas. La *minca* prevé no solo la devolución de la ayuda por parte de quien la pidió, sino también la oferta de dos comidas —desayuno y almuerzo— consumidas en el campo, la entrega de la coca y de la chicha para el trabajo y el alcohol para los momentos de descanso[33]. Cuando una cosecha se considera muy abundante, puede pasar que lo que se ofrece a los trabajadores sea también música para aliviar el trabajo y festejar el buen éxito de la cosecha. Se dice «esta chacra necesita caja», es decir, la presencia de los dos cajeros que toquen las tonadas especificas que dividen y reglan el día laboral, así como lo hacen en los trabajos colectivos de preparación de las fiestas patronales[34]. La *minca* se pide también cuando se debe construir una casa para una nueva pareja, eso de hecho no es un trabajo comunal sino depende de las familias de los novios que siempre necesitan una ayuda por parte de otros comuneros. En este caso también hay que ofrecer comida, coca y alcohol y, si hay recursos, la música.

El *rantin* no es un cambio de mano de obra, sino de recursos: de bienes alimenticios, de herramientas para el trabajo, de animales para la carga o el trabajo en la chacra, etcétera[35]. Se pide cuando alguien no dispone de lo que necesita para

---

[32] «Según Valcárcel la minka es el *trabajo suplementario* que estaba obligada a realizar toda la comunidad en las tierras del Sol y del Inca, con el objeto de contribuir al bienestar general […]» (Fonseca 1973: 77).

[33] Sobre el consumo de chicha y de diferentes tipos de chicha en el área de Huari ver Garra 2009.

[34] Sobre las funcionalidades de la música de los cajeros véase Trentanove 2006 y 2007.

[35] También Fonseca, hablando del Callejón de Huaylas: «como no todos los campesinos tienen yuntas de bueyes, la manera de contar con este servicio es precisamente recurriendo a las relaciones del rantin» (1973: 76).

arreglar la casa, para sembrar o cosechar (típico ejemplo de bienes pedidos en *rantin* son los caballos para trillar el trigo), cuando no se tiene bastante comida para un almuerzo de bautizo o de matrimonio. Por supuesto, también el *rantin* se encaja en una reciprocidad: quien pide *rantin* crea una deuda con quien le ha concedido lo que necesitaba. El cumplimiento de la reciprocidad comporta entonces la devolución de un bien que no necesariamente debe ser lo mismo de lo prestado precedentemente y tampoco debe ser contextual al momento de contraer *rantin*, sino puede verificarse a la distancia.

En el contexto de las comunidades rurales, los intercambios laborales son medios fundamentales para el funcionamiento de la economía y también de la organización social. Las diferentes formas de reciprocidad no solo permiten a cada familia enfrentar situaciones difíciles y desarrollar trabajos necesarios a la supervivencia, que de otra manera podrían ser inaccesibles; sino delinean, en la práctica cotidiana, las reglas del sistema social definiendo los confines de las clases de edad y de género. Pues, como hemos visto, la participación en las faenas tradicionales, por ejemplo, está vinculada a algunas características precisas, como ser hombre y adulto. La petición del *rantin* se establece sobre la base del género según lo que se necesita: normalmente las mujeres se ocupan de lo que concierne a comida o recursos relacionados con la cocina, mientras que los hombres manejan todo lo que tiene que ver con herramientas o bienes necesarios al trabajo en la chacra. Así que el mecanismo de la reciprocidad no se limita a regular los intercambios de trabajo y el mantenimiento de la economía, no engendra solo una reproducción económica, sino también una reproducción social interna a la comunidad, que se «nutre» de las dinámicas reciprocas, las cuales refuerzan y renuevan los vínculos de la red del parentesco extenso. De alguna manera, sin embargo, la reciprocidad ayuda a mantener fija la reproducción social en algunas de sus formas, como la dominación por parte de los hombres del ámbito público y productivo y la relegación de las mujeres a la esfera doméstica y reproductiva. Veremos más adelante cómo situaciones como las faenas constituyen un importante momento de agregación y socialización, intercambio de ideas y crecimiento personal y de la comunidad, de las cuales las mujeres están excluidas y pierden con ello una importante oportunidad de participación en la comunidad (véase IV.5).

Ciclo agrícola

Los trabajos agrícolas y de pastoreo siguen unos códigos bien definidos; ambos delinean una serie de reglas, temporadas, nomenclaturas, acciones

predefinidas que se repiten cada año y que se trasmiten de padres a hijos. La falta de innovación tecnológica en los trabajos agrícolas en muchas áreas del país, así como en la gran parte del Callejón de Conchucos, ha procurado un necesario mantenimiento de los procedimientos agrícolas antiguos, a menudo procedentes de la época prehispánica, en los cuales entran a tallar códigos rituales vinculados al territorio.

El ciclo agrícola divide el año campesino básicamente en tres momentos fundamentales: la siembra, la temporada de espera[36], en la cual crecen las plantas, y la cosecha. Estas tres temporadas son reguladas sobre la base de los códigos que involucran sobre todo divisiones de trabajos y prohibiciones que se relacionan con el género, divisiones de ocupaciones según las edades, tareas que deben ser cumplidas en precisos momentos siguiendo normas especificas para la explotación de la tierra y para mantener vivo el vínculo de reciprocidad que se instaura entre el hombre y su territorio. El hombre maneja su territorio por un lado a través de un diálogo simbólico desarrollado en acciones cotidianas en la *chacra*, que le permiten el normal ciclo de obtención de los alimentos; por otro lado a través de un diálogo directo en el cual, por medio de la palabra, acompañada por ofrendas y gestos rituales, el hombre pide la prosperidad de las *chacras*.

Las dos maneras de relacionarse con el territorio deben coexistir: la fertilidad de la tierra depende del diálogo ritual (que analizaremos en el capítulo V), pero este diálogo no puede y no tiene razón de existir si el hombre no trabaja la tierra, porque trabajarla significa cuidarla. En esta frase de don Amancio parece resumirse de manera muy sencilla todo el significado de este concepto:

> … el hombre pone el cultivo y el trabajo en la chacra, ara, aporca, después cosecha y la tierra da productos, eso es el vínculo del hombre con la tierra, porque si el hombre no hace eso la tierra no produce nada. Solamente la puna así nomás produce árbol para la leña, pero las plantas de cultivo de cereales, tubérculos, legumbres esas hay que cultivarla y cuidarlas (Amancio, Acopalca 2003).

[36] Ese momento del año es considerablemente diferente con respecto a los demás, pues la vida cotidiana se despliega en largos días en espera de las lluvias para el crecimiento de las plantas. En esta temporada, los hombres suelen buscar otras actividades remuneradas, sobre todo en Huari, y algunas mujeres, las que no están ocupadas en cuidar el ganado, también se organizan preparando chicha o comida para venderla en las esquinas del parque y de la plaza de Huari.

Por lo tanto, cuidar la tierra significa rezarle y hacerle ofrendas, pero también sembrarla, cosecharla, ararla. En el trabajo que el hombre desarrolla en el territorio se halla también la crianza de animales y todo lo que eso involucra: fertilidad de la tierra significa también fertilidad y prosperidad de los animales, que son vistos como dones de la naturaleza. Considerando que la productividad de la tierra y su explotación resultan ser dos normas fundamentales para el acceso y la tenencia de esta (véase IV.1; IV.2), quien no quiere «cuidar» su tierra, en el sentido productivo del término, no tiene derecho a la «propiedad». Una vez obtenida la tierra, también la manera de hacerla productiva tiene sus códigos, hay que cumplir con un preciso calendario agrícola que tiene una alta formalización de gestos y de secuencias con las cuales el hombre interactúa con la tierra.

Siguiendo el ciclo agrícola, la primera fase —empezando de la siembra— se nombra *saachikuy*, que literalmente significa «abonar con *wanu*» (Parker y Chávez 1976: 155), y se desarrolla después de la cosecha, antes de la siembra. El periodo del *saachikuy* varía según los diferentes tiempos de maduración de los productos: en abril se cosecha la papa; entre mayo y junio, el maíz; en junio, la cebada; entre julio y agosto, el trigo. El *saachikuy* consiste en dividir la chacra en parcelas, las cuales vienen cerradas con corrales hechos con ramas de *kuncha*, en los cuales se tienen los animales, para que sus excrementos fertilicen la tierra y la suavicen. Los corrales se mueven cada cuatro días, más o menos, y parte por parte se fertiliza toda la chacra para luego comenzar con otra. Quien no tiene animales para efectuar el proceso debe pedirlos en *rantin* a amigos o familiares. Este método se utiliza sobre todo en las chacras más altas donde la tierra es más dura y arcillosa; sin embargo, esta técnica se asocia a abonos químicos que se venden en el mercado de Huari o que entregan los del Ministerio de Agricultura —sobre todo en Huari, estos tipos de abonos han casi sustituido a los fertilizantes naturales. Por supuesto, el procedimiento de *saachikuy* debe ser controlado y los animales no pueden ser abandonados durante la noche, más que nada para evitar robos; el campesino tiene su choza, una pequeña habitación circular, hecha con ramas, paja y mantas, que sirve como casa durante ese periodo y en temporada de sequía cuando es necesario llevar a los animales más arriba para buscar pastos mejores.

Después del proceso de fertilización de la tierra, se sigue con el *mukay* (moler la tierra con barreta, Parker y Chávez 1976: 105): mediante una barreta llamada *chakitilla* (de *chakay*, voltear la tierra, Parker y Chávez 1976: 50) se procede a mover y a voltear la tierra para que tome aire y se revitalice. Luego, la tierra se

deja en reposo por un tiempo que no es fijo, sino que depende de la chacra y del cultivo. Cuando comienza la época de la siembra, desde octubre, se procede con el barbecho, que es la preparación del terreno para la semilla con el arado tirado por la yunta de toros o empujado a mano. Este procedimiento es posible solo después de las primeras lluvias, cuando la tierra se ha suavizado con el agua. Las araduras generalmente son dos, o tres, después de la primera se deja que las hierbas, que han sido movidas con el arado, se pudran debajo de los terrones movidos para fertilizar nuevamente. Generalmente, después de la segunda aradura, o tercera, que ocurre habitualmente a distancia de quince días una de la otra, la tierra está lista para recibir las semillas que pueden de esta manera entrar más fácilmente en la chacra tratada. A causa de la fuerte erosión del terreno que cada año está dañando muchos cultivos y arruinando muchas chacras, se encuentran varias piedras que deben ser eliminadas antes del paso de los toros con el arado[37]. Detrás de los toros las mujeres ponen las semillas en el surco hecho por el arado.

La chacra se siembra por partes: se considera dividida en tres partes que se trabajan separadamente una tras la otra. Cada parcela corresponde a un momento del día y al bajar el sol la tercera parte debe ser concluida[38]. El trabajo empieza temprano en la mañana cuando sale el sol, más o menos a las 7, después de haber tomado el desayuno, que consiste en el *kashki*, una sopa caliente de papas y cinco hierbas perfumadas, ofrecida por el 'propietario'[39] de la chacra y cocinada por la esposa. La primera pausa se hace alrededor de las once, durante la cual se *chaqcha* la coca y se leen las hojas para ver cómo seguirá el trabajo y pronosticar la productividad de la chacra, se toma chicha de jora (los brotes del grano del maíz hervidos y secados) con alcohol y se fuman cigarrillos nacionales ofreciendo el humo a los cerros que rodean el paisaje[40]. Coca, cigarrillos y chicha son también ofrecidos por quien manda la *minca*[41]. Durante la media hora de pausa se habla

---

[37] Si el campo en cuestión estaba cultivado de papas, el momento de la aradura es también el momento en que se recogen las últimas papas por estar la tierra bien movida por el arado.

[38] Todos los trabajos, no solo los de la chacra, están siempre divididos en tres partes y en tres momentos, entre los cuales hay unos de descanso.

[39] En realidad, el que utiliza la chacra, porque como hemos visto no existe propiedad privada en las comunidades campesinas.

[40] No se fuman otros cigarrillos porque aquellos con el filtro «no le gustan a la tierra, estos no fumamos en la chacra, estos sin filtro sí, porque así sale la lluvia» (Ángel, Acopalca 2005).

[41] Cuando se trabajan chacras colectivas, de la comunidad o de los santos patronos, cada quien lleva su coca y su chicha que, sin embargo, siempre debe ser compartida.

mucho de cómo está resultando el trabajo, si la tierra se ha suavizado bastante y si la aradura está yendo bien. Desde las once y media se trabaja de nuevo hasta la una y media o dos, cuando se hace la segunda pausa y ya es la hora del almuerzo. Los hombres dejan de trabajar cuando ven llegar a la mujer, quien ha organizado el trabajo, llevando el almuerzo[42]. En este momento se da la panca (el desecho de la mazorca de maíz) a los toros para que ellos también coman. Este es el último descanso porque desde las tres se trabaja hasta la puesta del sol y se termina toda la chacra, más o menos hasta las seis, seis y media de la tarde: «el tiempo a veces te puede ganar y se tiene que terminar el trabajo y la chacra más que todo, porque a toda la chacra tienes que sembrar» (José, 2004). Terminado el trabajo de la siembra hay que esperar la lluvia para que el maíz germine, normalmente en cinco o seis días ya se pueden ver las primeras plantitas verdes, después de treinta días sale la *yura*, «la mala hierba»; una vez quitada esta, el maíz puede crecer. Este proceso se denomina *rampa*.

El maíz

La cosecha del maíz ocurre desde el mes de mayo. El día laboral empieza antes de que salga el sol, a las cuatro o cinco de la madrugada, pues la *panca* que cubre la mazorca no debe secarse, sino quedarse entera para que las más bellas se puedan utilizar para cocinar (por ejemplo, envolver humitas y tamales). Cortando las plantas, se van formando cúmulos a lo largo de la chacra, allí ya se hace una primera división entre las mejores mazorcas y las que están malogradas o comidas por las aves —y que serán utilizadas como comida para los animales[43]. Para la selección se utiliza una caña bien puntiaguda de manera que no se toquen las mazorcas con las manos para no dañarlas. Una segunda selección la hacen las mujeres cuando las mazorcas ya están en la *cancha* de la casa (el corral enfrente de la casa) y se dividen entre las que tienen granos más grandes, *huaiunca*, y otras de granos mas pequeños, *kiptu*. Luego las mazorcas serán colgadas en los techos de las casas para que puedan secarse. Al momento de usarlos las mujeres nuevamente elegirán entre los mejores granos para comer y los que servirán como comida para gallinas y chanchos. Durante la selección de las mazorcas «puede pasar que salga una puya» (Faustina 2004). Las *puyas* son las mazorcas gemelas, dobles

[42] A veces ella tarda un poco y la segunda parcela de chacra ya está terminada, así que impacientemente los hombres se ponen a *chaqchar*, a tomar y a fumar en la espera, a menudo quejándose de la situación.

[43] La panca se guarda entre las ramas de un árbol para evitar que se pudra cuando llueve.

o triples, muy raras y «muy especiales», tienen el poder de fertilizar la chacra y hacer que la próxima cosecha sea rica y sana; no se comen, sino que se cuelgan a la entrada de la casa para que traigan buena suerte (imagen 12): «Cuando en la chacra se encuentra un solo tallo que tiene tres mazorcas de choclo de maíz, esto sale muy poco, mayormente en la chacra se encuentra uno, es muy raro y como es raro es un maíz especial» (María, Yacya 2004).



Imagen 12. La puya (foto Sofia Venturoli)

Todos hablan de la puya como algo muy conocido por sus propiedades fertilizantes y por su 'sacralidad', y a la puya se le hacen pequeñas peticiones para el buen éxito de la cosecha y se le dedican oraciones. Una mazorca de este tipo estaba colgada en la puerta de entrada de la casa de doña Herminia, la curandera-partera de Yacya; otra la encontramos en el mismo mercado de Huari dentro de la tienda del carnicero[44] (cf. *illas* capítulo V.2).

Entre otros, Arriaga explica muy bien lo que era la puya en época prehispánica, llamada en las actas contra las idolatrías *zaramama*:

[44] Cuando vi por primera vez una puya, doña Herminia se dio cuenta de lo que estaba mirando y antes de que pudiera hablar me sonrió y con orgullo me dijo que la puya estaba colgada desde hacía años, estaba bien envuelta en un papelito para alejar a los pájaros y para mantenerla sana.

> […] son de tres maneras y son las que se cuentan entre las cosas halladas en los pueblos. La primera es una como muñeca hecha de caña de maíz, vestida como mujer con su anaco, y lliclla, y sus topos de plata, y entienden como madre tiene virtud de entregar y parir mucho maíz. [...] Otras son de piedras labradas, como choclos o mazorcas de maíz, con sus granos relevados, y de estas suelen tener muchas en lugar de conopas. Otras son algunas cañas fértiles de maíz, que con la fertilidad de la tierra dieron muchas mazorcas y grandes, o cuando salen dos mazorcas juntas y estas son las principales zaramamas, y las reverencian como a la madre del maíz [...] (Arriaga P.J. [1621] 1999: 38).

Actualmente, en la zona de Huari, las puyas son objeto de ofrendas y oraciones, sobre todo en el periodo de la siembra, cuando sus propiedades fertilizantes y reproductivas son solicitadas.

El trigo

En la preparación de la tierra, el ciclo del trigo es casi igual al del maíz y las diferencias se presentan en el momento de la cosecha. Cosechar y almacenar el trigo resulta más complicado y necesita de mayor empleo de mano de obra, así como puede requerir varios días. Por esta razón, las familias se ponen de acuerdo para ayudarse recíprocamente en régimen de *minca* y también de *rantin* cuando se necesitan los caballos. En cambio, la cosecha del maíz puede ser efectuada por una sola familia, si es bastante numerosa, gracias también a la ayuda de los niños.

Los procesos más largos y complicados son el trillar y el *wayrar* («aventar al aire», Parker y Chavéz 1976: 192). Los dos trabajos se desarrollan conjuntamente cuando el trigo ya está cosechado: los hombres trillan y las mujeres wayran. Antes de proceder hay que alistar la era: en la parte más ventilada se aplasta un espacio circular, se moja con el agua y se golpea para que se comprima y desaparezcan los huecos y las fracturas en la tierra donde podrían perderse granos de trigo, luego se cubre con un poco de paja para que el sol no la quiebre y se deja descansar un día. Al día siguiente se hacen caminar a los animales sobre la parte tratada para que se aplaste más y se nivelen las rajas y sobre todo para que se endurezca la tierra, «hasta que se convierta duro, duro como la piedra» (José, Huari 2004). Terminada la preparación de la era, a la madrugada del día siguiente comienza el trabajo del trillar, que sirve para romper y pisar las espigas de trigo. Se reúne el trigo cosechado en la era en un montículo sobre el cual los caballos amarrados entre ellos, y con alguien que los maneja, deben correr en círculo, pisando y abriendo las espigas. Normalmente son tres o cuatro caballos; al centro del círculo está la persona que los maneja gritando continuamente para incitarlos:

«vuela, caballo vuela», afuera del círculo están los otros hombres que con la horqueta de madera recogen las espigas que salen de la trayectoria de los caballos echándolas hacia el centro. Cuando algunas espigas ya están listas y los granos se han separado, las mujeres los recogen para empezar a wayrar. Como dice la palabra quechua, el *wayrar* se sirve del viento para que, a través de la ventilación, los granos se separen del cascabillo; se hace levantando una cantidad de granos y dejándolos caer lentamente al viento para que la parte más ligera, el cascabillo, se aleje (imagen 11). Estos gestos se repiten varias veces en todo el día, esperando el viento cuando se va y trabajando cuando ventila.

Imagen 13. El *wayrar* del trigo (foto Luciano Bitelli).



La pareja, ¿'fundamento de la sociedad'?

El trabajo en la chacra, en sus diferentes temporadas, define de manera muy evidente las divisiones de género. En el marco del trabajo agrícola existe un vínculo, que no es solo práctico y funcional, entre las tareas y la razón por la cual se definen ocupaciones masculinas o femeninas. El vínculo entre la fertilidad de la tierra y la fertilidad de la mujer se manifiesta también mediante la división de las ocupaciones en la chacra. La fecundación de la tierra pertenece al ámbito masculino, así que las mujeres no deben presentarse en la chacra durante los momentos de la preparación de la tierra, sino para llevar la comida. El varón se ocupa de suavizar la tierra, de moverla, para que esté lista para recibir las semillas; solo el hombre puede revolcar y arar la chacra porque la feminidad de las mujeres podría estar en contraste con la feminidad expresada por la tierra. En cambio, las mujeres deben ocuparse del almacenamiento de los productos, de cuidar las

mejores semillas para sembrar al año siguiente, así como ocuparse de la nutrición de la familia a través de los productos que ellas mismas han almacenado. En este proceso, la mujer aparece vinculada a la idea de reproducción, cuidado y crecimiento, mientras que el hombre a conceptos de fertilidad y de producción. Mientras el hombre se ocupa de los trabajos en la chacra —después de que la mujer ha sembrado— los productos llegan a la casa para ser seleccionados y almacenados y es la mujer quien debe procesarlos y hacer que duren hasta la nueva cosecha. En estos gestos femeninos se observa el potencial reproductivo y nutritivo de la mujer[45]. El vínculo entre la acción de nutrir y sembrar y la mujer se revela también en la mitología local en la cual se define el descubrimiento de la agricultura como un acto femenino, además desempeñado por una mujer embarazada; relacionando de esta manera la reproducción humana con la reproducción de las plantas.

> La mujer fue la que descubrió la agricultura. […] Un día que estaba caminando vagabunda porque eran recolectores, cazadores, pescadores, pero con todo lo que encontraban, entonces se iba y agarró este maíz que encontró, se iba comiendo maíz crudo por supuesto y en eso se le cae el maíz pero como estaba embarazada no podía agacharse al instante y siguió de largo pero estaba pensando al grano de maíz que le había caído. Cuando tuvo hambre se recordó el grano de maíz que le cayó y fue para cogerlo: ha ido pero ya había pasado como ocho días cuando fue a coger ya había salido unas hojitas. Entonces la mujer dijo «de esto crece otra planta, entonces voy a comenzar a dejar otros más para que comiencen a crecer si yo puedo en un solo lugar tenerlo así para tener las plantas y de allí comer, ¿por qué tengo que andar?». Entonces fue así que la mujer descubrió la agricultura (Clorinda, Huari 2004).

El ciclo agrícola aparece estrechamente vinculado con el ciclo vital humano, y continuamente comparado con este, inclusive de manera implícita. Al momento del parto, el cordón umbilical y/o la placenta se entierran en la cancha de la casa o en la chacra, dependiendo si el recién nacido es varón o mujer. Así, el futuro del niño se liga indisolublemente a su tierra, su ciclo vital será todo uno con las estaciones y la consecuente producción agrícola.

En las reparticiones de las tareas cotidianas y también en la chacra, resulta evidente la complementariedad entre el varón y la mujer, no solo a nivel práctico en la funcional división de los trabajos, sino también a nivel simbólico entre la parte productiva y la parte reproductiva, entre la parte femenina de abastecimiento

---

[45] Para profundizar este aspecto en la zona de Huari, véase Molinari 2004 y 2009.

y cuidado y la parte masculina de fertilización. A nivel simbólico, esta es una de las razones de la necesidad de «casarse» para recibir las parcelas de la tierra comunal. A nivel social, la formación de la pareja es necesaria para ser considerados adultos y acceder a la vida comunitaria en su totalidad y consecuentemente poder disfrutar de los bienes comunales y de los privilegios de ser comunero. Un hombre o una mujer que no estén 'casados' no cuentan mucho dentro de la comunidad, aunque sean mayores de edad. El acceso a la vida comunitaria significa sustancialmente el acceso a la vida: es decir, la posibilidad de mantenerse y de sobrevivir —la otra posibilidad es emigrar o quedarse en la casa de lo padres. Sin embargo, no es suficiente solo con casarse, sino que el hombre y la mujer deben cumplir con sus tareas: la falta de producción por parte masculina, el descuidar la tierra significa su pérdida y el consecuente alejamiento de la comunidad, pues sería la negación de la participación a la vida en sí. Al mismo tiempo, para una mujer, el no tener hijos o el fracasar en el proceso de nutrición (almacenamiento de los productos) y cuidado de los niños, produce también un alejamiento de la vida comunitaria. La unión previa al matrimonio cristiano, que dura entre los tres y los cincos años, sirve también para asegurarse que las mujeres puedan tener hijos[46] y sepan cuidarlos, así como también darse cuenta de si el hombre es un buen trabajador que sigue sus tareas «sin perder el día emborrachándose» (Herminia, Yacya 2004). El matrimonio constituye un «seguro de vida y concentración de propiedades» (Meentzen 2007: 173) pues la pareja acumula tierra, y otros bienes, pidiendo las chacras a la junta directiva, según las reglas, y mediante la herencia de los padres, que se desarrolla sobre la base de una partición igualitaria entre hombres y mujeres. Según las normas de la comunidad, y también sobre la base de la «decencia», es decir ya sea bajo el nivel cultural simbólico ya sea bajo el nivel practico de sobrevivencia[47], el matrimonio es el paso necesario a la formación de un núcleo productivo, y reproductivo, en el cual la división del trabajo según el genero es claramente establecida e impartida desde la niñez a través de la educación de los hijos y de las hijas. A las niñas se les trasmiten las costumbres y los deberes de una mujer y, ya desde muy temprano, se les obliga a desarrollar actividades de apoyo en la casa y en la chacra que serán las que deberán desplegar una vez adultas y casadas: el cuidado de los hermanos menores, la preparación y almacenamiento de la comida, el cuidado de los animales y el manejo completo de la casa que puede involucrar muchas actividades. Igualmente, a los niños se les

---

[46] Generalmente no es contemplada la posibilidad de que el problema reproductivo derive del hombre.

[47] Pues no se le concede tierra a los que no están casados.

cría por un camino muy definido por al género masculino: los padres los llevan a la chacra para que aprendan las fases del ciclo agrícola mientras que en la casa están librados de las tareas que desarrollan sus hermanas.

La pareja resulta ser la única fórmula posible para acceder a los derechos comunales y todavía está rodeada por una serie de rituales y simbologías que a veces no encajan con la realidad del presente (veremos más adelante el porqué). El momento en que un hombre y una mujer se unen para construir un nuevo núcleo familiar representa en la comunidad la etapa principal e imprescindible para el desarrollo humano, social y cultural de cada individuo. La unión de un hombre y de una mujer representa la complementariedad en una visión dualista del mundo; un dualismo que se va reproduciendo simbólicamente en otras particiones. Esta visión dual se materializa muy claramente en los rituales del matrimonio que mantienen una serie de costumbres que deben ser cumplidas para que la pareja comience en modo oportuno la vida conyugal. A pesar de los años que ya han vivido juntos y de los hijos que han generado, los novios, el día del matrimonio, comienzan una nueva vida que debe ser sellada a través de un intercambio entre sus familias. Este intercambio se materializa en las comidas preparadas en el día de las celebraciones. Dos son las comidas servidas a los invitados, el desayuno y el almuerzo, las dos se sirven en ambas casas de las familias de los novios[48]. En primer lugar, los invitados se reúnen en la casa de los padres del novio para tomar el desayuno, que tradicionalmente se constituye de ponche caliente (huevo molido, arroz, azúcar y agua), rosquitas y pan. Terminado el primer desayuno, se dirigen a la casa de los padres de la novia para tomar otro exactamente igual. Las mujeres que sirven intercambian continuamente opiniones sobre la calidad de los dos desayunos y hablan con los invitados para saber cuál es el mejor: se establece una suerte de competencia implícita entre las dos familias. La misma situación se repite durante el almuerzo que se sirve en la casa de los padres del esposo y en seguida en la casa de la esposa. Durante el almuerzo se sirve la sopa de gallina, el puchero de cordero con col, plato tradicional de algunas fiestas, y la chicha. Los dos almuerzos están compuestos exactamente por los mismos platos como en los desayunos. En ambas casas los novios conjuntamente con los padres están adentro de una habitación separada y comen en un único plato, adornado con flores, tomando la chicha con ambas manos en un único *poto*. Ellos reciben también el picante de cuy, típico

[48] Últimamente, se acostumbra tomar el desayuno en una casa prestada en la misma Huari, en cuya iglesia se desarrolla el rito católico, para después subir a la comunidad y seguir con las celebraciones y el almuerzo. De todas maneras el desayuno siempre es doble: uno es ofrecido por la familia del novio y otro por la familia de la novia.

plato de las fiestas, que dividen entre los dos, mientras que los invitados, como en todos los momentos festivos, se dividen en el patio y en la cancha de la casa de manera jerárquica, según los vínculos con la familia[49].

El dualismo implícito en la organización del día, desde la salida de la iglesia hasta la noche, cuando termina la fiesta entre mucha chicha y mucho alcohol, es evidente y continuamente subrayado por las palabras de las mujeres que se ocupan de la comida y de la organización de la fiesta. En el momento del matrimonio, la pareja, que se había separado para regresar a las dos casas de las familias de origen antes de la ceremonia, de las cuales una expresa la feminidad y otra la masculinidad, se reúne y restablecen la unión. Solo después de este día la pareja está renovada y lista para reconstituir la unidad complementaria de las dos partes. Mediante la distribución de la comida y de la organización entre los espacios —por un lado las dos casas, por otro «el adentro» y »el afuera» de esas— la comida establece la función de elemento de intercambio y de unión: sella la presencia de dos partes que se unen a través del cambio recíproco de la comida, y evidencia la creación de vínculos entre la nueva familia y la comunidad invitada, afirmando los lazos necesarios para la existencia de la nueva pareja, que entra definitivamente en la vida comunal.

Si reflexionamos sobre las normas aquí expuestas como el único camino de entrada a la vida comunitaria nos damos cuenta de la falta casi total de nuevos mecanismos de introducción a la vida y a los recursos comunales, en caso de situaciones diferentes con respecto a la pareja, realidades que se presentan siempre más frecuentemente en ambas comunidades. Un ejemplo muy evidente son las madres solteras que, en las dos comunidades tomadas en examen, llegan a un número bastante considerable, teniendo en cuenta la población local. El caso de las madres solteras todavía no ha sido considerado en las normas de introducción a la vida de la comunidad. Ellas, por supuesto, son mujeres en edad reproductiva que, sin embargo, formulan su reproductividad fuera de los cánones establecidos por la comunidad. Por lo tanto, ellas no tienen derecho a participar en la vida como comuneras activas: no tienen acceso a la tierra, no tienen derecho a la faena para la construcción de la casa o cualquier otro tipo de recursos comunales; además no tienen voz en las asambleas comunales. Entonces, estas jóvenes se encuentran obligadas a permanecer en el hogar de origen, con los padres, sin poder formar un núcleo independiente, por el hecho de no tener pareja, y esta situación se mantiene siempre y cuando el padre no las eche de la casa. Quedándose en la casa

[49] Véase capítulo III; confrontar también Garra 2006.

de los padres, con sus hijos, disfrutan de los recursos que obtienen los padres y participan de la vida solamente a través de ellos, modificando netamente el concepto de familia. El abuelo permanece como única figura masculina y los hijos a veces no definen claramente la figura materna, que muchas veces es personificada por mujeres diferentes además de la madre, como pueden ser la abuela y las tías[50].

El esqueleto social de la comunidad va cambiando, pero los valores que la comunidad asume como base para su reproducción no se adecuan a estos cambios. Faltan nuevos esquemas de participación a la vida comunal y sobre todo muchas mujeres, se quedan afuera. Esto provoca desequilibrios económicos fuertes entre las familias comuneras, así como exclusión social; elementos que seguramente no ayudan al mantenimiento de la necesaria unidad para la reproducción social y económica de la comunidad. A pesar de los cambios que se están produciendo a nivel socio-cultural, por la intensa emigración de hombres jóvenes hacia la costa y hacia las ciudades para buscar trabajo y a causa de la influencia de nuevas actitudes que modifican la concepción de la familia y de la pareja, las normas de acceso a la vida comunal no han cambiado.

La necesidad del unirse en pareja para hacer parte de la vida adulta de la comunidad podría aparentemente enunciar una forma de igualdad entre hombres y mujeres, expresada en los rituales matrimoniales y mantenida en la herencia dividida en partes equivalentes entre hijos e hijas sin diferencias, o también en las divisiones de los deberes cotidianos para la subsistencia. Sin embargo, también expresa la necesidad de que una mujer tenga una pareja para ser incluida en la vida, a pesar del nacimiento de los hijos y del ser madre, como sucede en el caso de las madres solteras. Además, limita la influencia femenina en la esfera social, por relegarla a la casa y a la esfera reproductiva. El hecho de que una mujer se «case» implica automáticamente el delegar a la contraparte masculina de la pareja la potencialidad social y decisoria en la esfera pública. El dualismo en la pareja manifiesta en sí una jerarquía implícita que en la alianza matrimonial atribuye al masculino un grado mayor de predominio, a pesar de la representación de los sexos como dos mundos paralelos (Ossio 1992). Igualmente hemos visto una precisa diferencia entre el estatus de comunero y el estatus de comunera y que, aunque las esposas de las autoridades participan plenamente en la construcción de la posición social del esposo, y son necesarias en el cumplimento de los deberes del ciclo ritual que

---

[50] Los nombres con los cuales los niños llaman también a los abuelos, *papachi* y *mamachi*, reproducen los que se utilizan para los verdaderos padres, subrayando el vínculo muy estrecho y directo con los abuelos.

son obligatorios para los envarados, ellas no participan directamente de muchas decisiones políticas en el marco de la comunidad[51].

La separación de los roles de genero se expresa, como mencionamos antes, de manera manifiesta desde los primeros años de vida con la educación informal por parte de los padres, de los abuelos así como por parte de los padrino y de toda la familia extensa. Igualmente, en la educación formal los roles de género están claro y remarcados continuamente. En los libros de texto que los niños utilizan en la escuela, los modelos femenino y masculino resultan evidentes, en la casa y en la chacra, así como lo son en los ejemplos que los profesores utilizan cotidianamente en las clases para explicar las lecciones, desde los conceptos matemáticos hasta la historia[52].

Además de las diferencias en las tareas cotidianas que se les enseña a los niños y a las niñas, la mayor divergencia se encuentra en la menor libertad de acción que las mujeres, desde niñas, tienen en comparación con los hombres. Aunque a las niñas, desde temprano, se les atribuyen grandes responsabilidades, como cuidar los hermanos menores u ocuparse de la comida de toda la familia, mucho menor es la libertad de elección y de movilidad que se les concede con respecto a los niños. Eso se desarrolla en cada condición y situación de la vida desde la posibilidad de moverse libre en la comunidad hasta movilizarse a otro lugar para estudiar. Si en las dos comunidades la asistencia a la escuela primaria y secundaria es bastante paritaria entre hombres y mujeres, los pocos que se desplazan para ir a Lima o a Huaraz para seguir los estudios universitarios son en gran mayoría hombres. A pesar del mayor rendimiento femenino en los estudios primarios y secundarios, si la familia decide enfrentar los gastos y la dificultad de mandar un hijo a la universidad, normalmente lo hace para un varón. La elección es también debida al menor grado de libertad y de decisión sobre su vida que le corresponde a las mujeres, que casi nunca incluye la posibilidad de vivir afuera de la casa sola, sin estar casada[53]. Generalmente la expectativa que la familia tiene sobre una mujer no es que estudie o que se vuelva «profesional», como a menudo se opina y se espera para los hombres, sino que se case y se quede en la comunidad.

Esta condición se refleja muy claramente en la actitud que las mujeres tienen hacia la vida pública y política de la comunidad, en la cual participan casi exclusivamente

[51] Véase diferentes interpretaciones, por ejemplo Bourque y Warren 1981.

[52] Para el caso de nuestra área véase Lollo 2005a y 2007. También véase Luykx 1997 para Bolivia.

[53] Véase Meentzen (2007) sobre el honor femenino como herramienta fundamental en la construcción y el manenimiento de la familia y de la comunidad.

a través del esposo. Igualmente, el tipo de formación muy definida entre niños y niñas tiene consecuencias en la influencia que las mujeres pueden ejercer también afuera de su casa, en los espacios públicos de la comunidad. Como hemos mencionado también en párrafos precedentes, las mujeres no suelen participar en la administración de la cosa pública: no participan en las asambleas comunitarias, no se proponen para ser elegidas en los cargos políticos (alcalde y teniente), no se consideran como posibles candidatas para entrar en la junta directiva, y muy raramente manifiestan su opinión sobre estos asuntos, oficialmente o en público (sino en grupos pequeños y generalmente de mujeres). En la literatura sobre comunidades andinas muy a menudo se ha presentado la pareja como un conjunto complementario en el cual la complementariedad implicaba también una paridad entre los géneros y un manejo compartido, no solo de la gestión de la familia, su economía y su cuidado, sino también de la participación en la comunidad y en la esfera pública. Este cuadro lograba funcionar donde se solía presentar la pareja como un conjunto casi perfectamente funcionante en que el hombre se ocupaba de representar a toda la familia también en las situaciones públicas, así que la ausencia de las mujeres en las asambleas y en los cargos administrativos y políticos tenía la contrapartida de su gran influencia en la casa y en las decisiones compartidas, que el hombre solo se ocupaba de transmitir afuera de la familia. Lo que ocurre hoy en día en Yacya y Acopalca es muy diferente de estas descripciones homogéneas. Las parejas que intercambian opiniones y se consultan sobre las decisiones que no solo se relacionan estrechamente con los hijos y la economía familiar, sino también con asuntos políticos y comunales, son muy pocas, más bien son excepciones. Alicia, en Acopalca, es una de las mujeres más envidiadas por tener un esposo con el cual comparte mucho y que le deja gran espacio de libertad[54] y de decisión, no pocas veces escuch´r comentarios, a menudo divertidos y graciosos, sobre el asunto.

«Los huarinos somos gente decente»

Hasta hoy en día, Huari mantiene una base económica profundamente agrícola a pesar de las fracturas de los grandes latifundios causadas por la reforma agraria. En esta área, algunos de los terrenos que fueron expropiados en la reforma fueron los que entraban en los confines de las propiedades de las comunidades en los alrededores de Huari. Otros se quedaron en manos de las familias terratenientes

[54] Por ejemplo dejarla viajar a Italia para presentar el proyecto de producción de textiles del cual era parte en 2010, ARTS (http://www.progettoarts.com/ca).

y la subdivisión de los fondos fue provocada más por el fraccionamiento de las familias mismas que por leyes estatales. Los jóvenes empezaron a irse a Lima para estudiar y muy difícilmente regresaban a trabajar en los fundos de los padres; además, con la herencia igualitaria entre todos los hijos, las tierras se dividieron en pequeñas parcelas y perdieron la unidad precedente. A pesar de esto, el origen agrícola de Huari se mantiene vivo y cada familia huarina posee terrenos y es propietaria de los mismos. La acumulación y el acceso a la tierra en Huari no están regulados por normas comunitarias y se producen mediante compraventa y/o herencia familiar. La propiedad de la tierra permanece como elemento de demarcación social, sobre todo la herencia de esta. El pertenecer a familias que están entre los propietarios de fincas y han heredado porciones de terrenos, aunque fraccionadas, significa tener un alto nivel en la escala social. Poder aducir descendencia territorial permite mantener un vínculo con Huari, formar parte de su historia y distinguirse de los nuevos huarinos que llegan desde las comunidades o desde otros pueblos de la provincia; también permite definir una identidad ciudadana y urbana que se reputa económica, social y culturalmente superior a la identidad campesina y rural. Pues la pertenencia a Huari define una clase social, que se delinea con el haber heredado terrenos. En cambio, el adquirir propiedades a través del trámite de compra confiere un estatus social alto solo en el caso en que se añaden a otras ya heredadas.

El ciclo agrícola en Huari, por supuesto, respeta las temporadas del año evidenciadas para las comunidades, pero presenta diferencias sustanciales en la organización y en el desarrollo del trabajo. En lo que concierne a la esfera agrícola, en Huari se han, casi totalmente, «destructurado» las formas de reciprocidad y de ayuda mutua que, como hemos visto, se mantienen en la esfera ritual de las fiestas patronales. Por eso, cada propietario debe hacerse cargo de sus terrenos invirtiendo dinero para poder sembrar, preparar la tierra y cosechar. Pues es necesario contar con peones que, provenientes sobre todo de comunidades rurales y caseríos en los alrededores, piden dinero, o productos, a cambio de la prestación laboral. Todavía permanecen algunas costumbres, como la de ofrecer la comida y la coca —el alcohol no siempre, pues se teme el riesgo de perder el dinero pagado en descanso y borrachera— a los peones. Raramente ocurre que una familia numerosa entera pueda participar de los trabajos en la chacra para suplir la falta de ayuda recíproca con los vecinos, o para evitar pagar los peones. La rotura del vínculo de reciprocidad en este ámbito ha provocado también el descuido de los canales de riego, lo que ha llevado a consecuencias negativas con respecto a la producción agrícola en Huari. De hecho, las faenas para limpiar y arreglar las acequias ya no existen, y

supuestamente cada quien tendría que ocuparse de su chacra y al mismo tiempo de su forma de riego. Cuando los pozos de riego no están cerca de la chacra, se necesita construir conductos que lleven el agua hasta estas áreas lejanas y a menudo estos conductos deben pasar a través de diferentes propiedades. La falta de acuerdos entres los diferentes propietarios lleva a la pérdida y a la dispersión de muchos recursos hídricos. Estas faltas, causadas por la pérdida de las antiguas técnicas de cultivo y de los antiguos vínculos colectivos que las permitían, no han sido remplazadas con modernas tecnologías agrícolas y han ocasionado el abandono de varias chacras y la disminución de la productividad.

En Huari, el hecho de poseer la tierra no se vincula necesariamente, como en las comunidades, a la producción agrícola. Lo que resulta importante, a nivel de la simbología social, es poseerla, no tanto hacerla productiva y sacar bienes para el consumo —que pueden fácilmente ser aprovisionados en el mercado gracias a una mayor disponibilidad de dinero de las familias huarinas. Este concepto es totalmente contrario a la idea que funda la comunidad campesina, en el marco de la cual la tierra no se posee sino que se explota. Las divisiones en clases sociales en Huari, que no siempre corresponden a clases económicas, se basan todavía en la descendencia, en el apellido que se lleva, así como en el barrio en donde se vive. Sin embargo, en los últimos años el mapa de las familias huarinas se está confundiendo y modificando, sobre todo con respecto al abandono de las casas y de los terrenos por parte de las familias más prestigiosas que se han ido a la costa o han cambiado de país, una vez que han perdidos los grandes fondos. Al mismo tiempo, la entrada de nuevos individuos de alto nivel escolar para los trabajos generados por el desarrollo de las escuelas y de los servicios vinculados a la municipalidad provincial y otras organizaciones ha modificado consecuentemente las dinámicas sociales.

A causa de estos movimientos desde afuera, y también a causa de un mayor desarrollo interno de una economía comercial, gracias a la carretera y a la llegada de infraestructuras, no solo escolares sino también organizaciones que han instalado sus propias oficinas en Huari[55], el pueblo está manifestando una movilidad social que hasta hace veinte años era impensable. Esta movilidad social lleva a una mayor complejidad económico-social y a la creación de nuevas clases sociales vinculadas a nuevos trabajos. Esta complejidad y diferenciación social que se está implementando en Huari no existe en las comunidades donde la estructura de

[55] Como las oficinas de PRONAMACH, el Banco de la Nación, el Hospital de Apoyo, CARITAS, varias ONG locales y extranjeras, etcétera.

la comunidad campesina no permite gran movilidad social, aunque existen diferencias de nivel económico entre los comuneros. De hecho, en las comunidades los recursos deberían ser divididos en partes iguales entre todos los comuneros activos, aunque en la realidad encontramos situaciones no igualitarias. En la práctica, la misma división de las tierras establece diferencias entre las familias, lo cual comporta diferencias económicas, no solo debidas a la mayor o menor actividad de una familia sobre su territorio, sino también a una inicua distribución de las tierras. Además, la propiedad de animales[56] también crea diferencias, así como la tenencia de pequeñas actividades comerciales, o el dedicarse a ocasionales trabajos retribuidos en Huari —durante las fiestas o durante los períodos en que se buscan los peones para la siembra o la cosecha— pueden incrementar las entradas de una familia y hacer la diferencia[57].

A pesar de estar a solo una hora de camino (máximo hora y media) a pie de Huari, los cambios económicos que en los últimos diez años han llevado a la cabecera municipal a mutar su aspecto (también a nivel cultural), no han ocurrido en las comunidades en donde no se han producido grandes transformaciones. Por otra parte, estas comunidades parecen permanecer vinculadas a su pasado no solo a nivel interno, reproduciendo su visión cultural a través de una memoria colectiva, sino también a nivel externo, y de esta manera manteniendo la visión que de ellas se formó, quizá ya desde la época colonial.

[56] De hecho, la posesión de animales es uno de los elementos que define las mayores diferencias entre los comuneros a nivel económico. La propiedad de ovejas, cabras, caballos y vacas es familiar y no comunal, como la tenencia de la tierra, aunque la crianza se desarrolla a menudo de manera comunitaria: en Yacya y en Acopalca las tierras comunales de puna son utilizadas sobre todo como áreas de pastoreo, allí se llevan todos los animales, sobre todo los de talla grande —vacas y caballos— y se dejan durante toda la temporada seca, donde son cuidados por diferentes comuneros que a turnos pasan una semana arriba en las chozas, custodiando el ganado de todas las familias de la comunidad. Además, los turnos de vigilancia del ganado se comparten, en Acopalca, con otras comunidades aledañas, cuya puna colinda con ella, así que se llega hasta comunidades que entran en la provincia de Asunción. En el mes de noviembre se desarrolla el rodeo y todos los propietarios; desde todas las comunidades llegan donde están los animales para la compra-venta (en relación a este tema véase Rivera Andía 2003).

[57] La posibilidad de obtener trabajos remunerados ha aumentado mucho desde el 2006, cuando han empezado las grandes labores de construcción de infraestructuras, no solo en la capital provincial, financiadas por los fondos del canon minero. Nuestra investigación ahora está centrada sobre estos cambios.

Relaciones sociales entre Huari y las comunidades

A pesar de los muchos cambios que Huari está viviendo a nivel socio-cultural, sobre todo por la difusión de los teléfonos y de las cabinas Internet, el vínculo con la tierra mantiene el prestigio que deriva de la visión colonial. Prestigio que las riquezas adquiridas a través del comercio o de otras ocupaciones vinculadas a los servicios todavía no pueden equiparar. A nivel simbólico, se mantiene el vínculo entre el hombre y la tierra, sin implicar necesariamente el hecho de explotarla. Esta relación entre los huarinos y su tierra depende básicamente de la importancia que se le da al ser originarios de Huari, hecho que se puede comprobar mediante la posesión de terrenos heredados desde generaciones. Poseer esos terrenos significa pertenecer a las familias que tenían los latifundios antes de la reforma agraria y consecuentemente definirse «españoles»[58] en contraposición con los «indios» de las comunidades[59].

La barrera social entre los comuneros y los huarinos se manifiesta cotidianamente en la manera de vestir y de hablar. El idioma principal para un comunero es siempre el quechua, utilizado sin embargo también en Huari, donde se mantiene muy bien hablado también por los jóvenes —a pesar de las prohibiciones que hasta hoy en día algunas familias ponen a los niños en relación con este idioma porque es considerado identificador de la clase social baja. En Huari el idioma es mixto, todos saben hablar quechua y español, pero el quechua se utiliza casi exclusivamente en la casa y en situaciones informales, y es el español el idioma ‘oficial», aunque hay varias excepciones a esta ‘oficialidad», también en ocasiones formales y festivas.

Las supuestas diferencias étnicas son en realidad diferencias de clases sociales y económicas que se desarrollan sobre la base de una escala jerárquica[60].

[58] La palabra «español» es mucho más utilizada para indicar al individuo de clase social y ‘etnica» más elevada que la palabra «criollo», más escuchada en los trabajos que hablan del Callejon de Huaylas y otros lugares del país (véase por ejemplo a Magin 1964 y Mayer 1970).

[59] La demarcación entre «españoles» e «indios» no se basa sobre reales diferencias étnicas y tampoco se basa sobre diferencias de escolarización o culturización. Ricardo recuerda a su abuelo, quien poseía varios terrenos desde el barrio de Virá en Huari hasta la puna donde ahora existe el caserío de Chaupiloma; el abuelo no sabía escribir ni contar: para controlar si sus animales estaban completos había construido un corral justo a medida para contenerlos a todos, así que cada espacio libre indicaba que faltaba un animal.

[60] Sin entrar en la historia del debate sobre las definiciones de indios/indígenas, cholos, mestizos, etcétera (véase entre otros Ossio 1994; De Gregori 2000; De la Cadena 2000; Venturoli 2007) nos limitamos a considerar el único factor que nos parece útil y además interesante para acercarnos a estas categorías: la autodefinición que producen los grupos estudiados y el manejo que se produce,

En el imaginario colectivo la diferencia étnica no se define a partir de filiaciones realmente étnicas entre «mestizos» e «indios» —«la raza de un hombre no coincide con su raza» (Fuenzalida 1970: 25)— sino a una división entre categorías construidas por el lugar de procedencia, es decir, definidas con respecto al territorio de pertenencia. Quien es de Lima o de Huari es un «español» si hace parte de las familias terratenientes; «mestizo» los que son de Huari pero de clase económica inferior; «indios» son los que viven y han nacidos en las comunidades. Fuenzalida habla de una escala «étnica» que se define en una base social: «cuanto más elevado en la escala social, más blanco parece; cuanto más abajo, más oscuro» (Fuenzalida 1970: 26). Considerando estas categorías, imaginemos las clases sociales de nuestra área como puestas sobre una escalera que evidencia la jerarquía: tendremos en el ápice las personas procedentes de Lima, en la grada inmediatamente abajo estarán los habitantes de Huari que, en toda la provincia, mantienen el escalón más elevado; más abajo estarán los comuneros de las comunidades y aún más allá los pastores de los caseríos de la puna.

En Huari, la gente se considera ciudadana, en parte gracias a los vínculos que mantiene con la capital, mediante familiares emigrados y a periódicos viajes a Lima —vínculos mantenidos y fortalecidos, como hemos visto, sobre todo durante las celebraciones de la fiesta patronal— así como con la capital regional, Huaraz donde los jóvenes suelen pasar el fin de semana. La modernización de Huari, desde los años noventa, con la llegada de la luz eléctrica, del teléfono, de la carretera que proviene de Huaraz y desde el año 2003, con la llegada de Internet, ha procurado cambios repentinos y al mismo tiempo ha amplificado el alejamiento de las comunidades rurales, a pesar de ser estas dependientes de Huari para el acceso a estos recursos. En las comunidades campesinas, las personas se auto-definen «indígenas» o «indios» y así son considerados por la gente de Huari. Sin embargo, cuando en las comunidades se auto-definen «indios» o «indígenas» lo hacen subrayando un aspecto positivo del término evidenciando con eso sus derechos sobre la tierra y defendiendo su cultura tradicional. Con orgullo, don Amancio me explicó esta diferencia entre los comuneros y los «mestizos»

consciente o inconscientemente; evitando así atribuciones y clasificaciones que nunca son estables y además resultan enteramente arbitrarias (véase Valcárcel y otros 1964) y prescindiendo de una generalización nacional sino más bien limitándonos al área de nuestro estudio y a sus lugares de influencia. Aunque a veces se ha hablado de una «falsa conciencia racial» en la consideración de la autodefinición «étnica», nos parece relevante el hecho de tener a esta como eje de las clasificaciones, porque lo que nos interesa no es tanto resolver la cuestión de las demarcaciones étnicas del país, sino mostrar e interpretar cómo los grupos tomados en consideración se representan a sí mismos y entre ellos.

de Huari: indicando a los acopalquinos y a los habitantes de Yacya como descendientes de los «antepasados originarios de la tierra» (Amancio, Acopalca 2004), identificándose como hijos de los que fueron los primeros pobladores de esas tierras. Al contrario, los huarinos utilizan este término en una perspectiva negativa oponiéndolo a las definiciones de «españoles» o «mestizos», con la cual se llaman a sí mismos. Pareciera que para un comunero lo más importante es «ser originario de la tierra», consecuentemente «indio»; en cambio, para un huarino es importante atestar descendencias que radican en familias españolas.

Las definiciones de mestizo, indio/indígena y español aparecen muy variables (véase Fuenzalida 1970; Mayer 1970; Ossio 1980, 1994; de la Cadena 2000) según la situación, el contexto, el género[61] y también la necesidad del momento. Hay siempre una finalidad especifica según la cual se utilizan estas categorías, un objetivo, como diferenciarse con respecto a los demás o como posicionarse en relación con un grupo o un individuo, así como poder establecer el modo de relacionarse con un momento histórico, un lugar, una actividad económica o artística, etcétera. En la mayoría de los casos, los habitantes de la provincia de la zona parecen manejar conscientemente estas categorías según las necesidades. Aun cuando el vínculo con el territorio, el lugar de procedencia, permanece como el criterio principal en función del cual se imponen las definiciones ‘étnicas», sin embargo debemos tomar en cuenta que este mismo vínculo puede cambiar según la perspectiva, los movimientos migratorios y la movilidad socio-económica.

> Quien ubica un individuo en una de las dos categorías procede por comparación dentro de un ámbito, social y/o geográfico, en función de una perspectiva ascendente o descendente y en referencia a tipos ideales: según el ámbito se amplíe o se restrinja y la perspectiva se desplace hacia arriba o hacia abajo, el mismo individuo deberá ser ubicado en un distinto casillero (Fuenzalida 1970: 64).

Los habitantes de los caseríos, «los de la puna», se sitúan geográficamente más arriba con respecto a las comunidades y socialmente en el escalón más bajo de todos; ellos son definidos por la misma gente de Yacya y Acopalca como «verdaderos indios». Más bien podríamos decir que, sobre la base de la percepción común de la zona, los pastores de la puna se encuentran a un nivel de «indianidad» más elevado con respecto a los de las comunidades. En Yacya y en Acopalca, los comuneros se distancian de los caseríos de la puna que se encuentran más alejados y aislados

[61] En esta área también «las mujeres son más indias» (La Cadena 1992), además, las que proceden de algunos lugares, de ciertas comunidades, son aún más indias que otras, y normalmente lo son en un sentido negativo, es que decir los que utilizan esta definición lo hacen de manera despreciativa.

de la influencia de Huari. Los comuneros ponen en acto el mismo patrón de distinciones «étnicas» hacia los de la puna que los huarinos hacia los comuneros. Por lo tanto, el lugar de origen y de residencia parece indicar un diferente grado de «indianidad» basado en la altura topográfica[62]. Si cambiamos nuestra imagen de la escalera por la imagen de una ladera de un cerro tendremos una situación en donde quien se encuentra más arriba se define más «indio», quien se encuentra más hacia el valle se define menos «indio», desde los «verdaderos indios» de los caseríos de la puna —como Querobamba, arriba de Acopalca— a los «indios» de las comunidades más grandes y más organizadas, y sobre todo más bajas geográficamente, hasta los «mestizos» o «españoles» de Huari, para llegar finalmente a los «españoles» de Lima. Estas diferencias se identifican también con diferentes maneras de vivir, de vestir y sobre todo de comer, todas las cuales construyen personas y cuerpos físicamente y psicológicamente diversos (cf. Venturoli 2007).

Entre la puna y la llanura costera se mueven las definiciones «étnicas» y las divisiones sociales. Probablemente eso deriva del hecho de que la altitud de un pueblo, en los Andes, es directamente proporcional a su lejanía y aislamiento respeto al centro de desarrollo económico y social, municipal o provincial, más cercano; la reclusión y el relativo aislamiento del mundo procura atraso económico que en el sentido común se vincula muy estrechamente con el «ser indio» (cf. Mayer 1970; Fonseca 1973). En nuestro caso, esto no tiene mucho que ver con reales diferencias étnicas.

Analizando los casos específicos de las comunidades tomadas en consideración en relación con la cabecera provincial, debemos considerar su historia y cómo influye en la percepción colectiva (como mencionamos al final del capítulo anterior). El elemento más importante en este análisis resulta ser, con respecto a Acopalca, la presencia del obraje, y con respecto a Yacya, la idea de comunidad campesina orgullosa e independiente. Estas diferentes situaciones identitarias de las dos comunidades, respaldadas por los hechos históricos, pero también modificadas y construidas culturalmente, las colocan sobre planos diferentes

---

[62] En su análisis de las relaciones entre mestizos e indios, Juan Ossio define el grado de interrelaciones y de contactos externos sobre la base del espacio ocupado: «El espacio es representado tanto desde una perspectiva vertical como desde una perspectiva horizontal. Según la primera perspectiva el espacio es representado como una sucesión de niveles que van desde los más sociales, en la base, hasta los menos sociales, en la cumbre. Bajo esta representación, el valle aparece como el ámbito de la vida social plena, mientras que la puna como el ámbito de lo asocial» (Ossio 1980: 20).

con respecto a Huari; o mejor dicho dan base a dos diferentes percepciones mediante las cuales los huarinos ven y juzgan ambas comunidades.

Como ya mencionamos en el capítulo II, el ser obraje ha hecho que Acopalca fuese considerado como un lugar de gente pobre, al servicio de patrones/propietarios, privado de una precisa independencia de Huari —a pesar de ser comunidad con propiedad de la tierra desde el siglo XVIII. El modo despreciativo de llamar a los de Acopalca, *shashal pupu* (ombligo negro), resume la idea que los huarinos tienen de los acopalquinos aún hoy: gente sucia, sin reglas, atrasada, gente del obraje, es decir, gente reunida allá, proveniente de diferentes sitios, sin raíces, hasta llegar a juicios más fuertes que los sindican como gente traicionera, que no tiene moral, engañosos y también peligrosos. Esta situación la percibí de modo evidente desde el principio de mi trabajo de campo. Los huarinos intentaban desanimarme contándome anécdotas que ponían a los acopalquinos bajo una luz muy negativa, para que yo comprendiera el peligro que podía representar para mí frecuentar la comunidad de Acopalca[63]. No siempre y no todos los juicios eran tan duros, también había gente que quería minimizar las palabras de los demás y justificaba tanto desprecio con una frase de este tipo «porque han sido obraje» (Don Romero, Huari 2003).

¿Por qué el hecho de ser obraje concretiza tanta mala fama en la consideración de la zona? Lo primero que hay que evidenciar es que en realidad solo en la visión de la gente de Huari el ser obraje parece representar algo negativo. ¿Por qué en las otras comunidades y en otros pueblos fuera del distrito de Huari el haber sido obraje no tiene nada de negativo sino todo lo contrario? Porque la fama de las cerámicas de Acopalca recorre casi todo el Callejón de Conchucos, llevando consigo excelentes juicios por ser fuerte, durable y linda. Sin embargo, donde existían otros obrajes, aun cuando eran menos grandes y duraderos que Acopalca, como por ejemplo los de Yacya, hoy en día nadie quiere admitir que saben trabajar la cerámica, como si tener esta facultad fuera algo miserable y despreciativo. Cuando comencé a preguntar si podía asistir a los días de fabricación de ollas —sabiendo que era la época— en Yacya me mandaban a Acopalca y en Acopalca me mandaban a Yacya, y con escarnio me decían que «ya no, aquí no se hace,

[63] En 2004, una amiga de Acopalca que estaba por dar a luz, que había sido rechazada por el hospital de Huari en cuanto los médicos habían considerado que todavía faltaba demasiado para recibirla, estaba quedándose en nuestra casa en Huari. En un momento dado, pensando que ya la chica estaba al punto de dar a luz y no había tiempo para ir al hospital, fuimos por el pueblo buscando una obstetriz o una partera, y una señora de Huari, partera, cuando supo que la chica era de Acopalca no quiso ir a la casa ni atenderla.

pero sí en Acopalca, allá tienen tradición». Solo la confianza ganada con el tiempo hizo posible mi presencia, dos veces en dos años diferentes, en la preparación y a la creación de las ollas: contrariamente a todas las previsiones, las dos veces se trataba de señoras de Yacya contratadas por familias de Acopalca para modelar la arcilla.

La idea de obraje lleva probablemente consigo imágenes procedentes de la época colonial de lugares muy pobres donde los propietarios explotaban a la gente humilde para sus intereses y comercios; además, se vincula a la negación de un factor muy importante de identidad e independencia: el vínculo con la tierra, que puede haber generado la visión negativa hacia los pobladores del obraje. De hecho, los obrajes tradicionalmente estaban constituidos por personas del lugar donde se implantaba la fabricación, pero también, y sobre todo, por personas foráneas que además venían de sitios alejados —como hemos visto en la lectura de la visita de Mogrovejo.

Contemporáneamente a la visión negativa que los huarinos proporcionan, el haber sido obraje marca la identidad de Acopalca que como colectividad, en los siglos ha establecido relaciones hacia fuera mucho más frecuentes y estables que las otras comunidades. El mismo concepto de obraje implica la fisionomía de un conjunto humano constituido por individuos procedentes de lugares diferentes: los *mitimaes*, personas traídas por el dueño a trabajar desde lugares diferentes. Igualmente, después del cierre del obraje, los acopalquinos seguieron en la producción de las ollas y en su trueque con productos procedentes de otras comunidades y otros pisos ecológicos, esto ha permitido el mantenimiento de las relaciones con otras realidades y la relativa apertura de Acopalca hacia los pueblos aledaños. Su capacidad de establecer relaciones, claramente vinculada con el haber sido obraje, se refleja también en la ritualidad: como hemos visto, la tablada es un ejemplo de esto así como lo es la llegada de los pobladores de Chinchas para el día en que se viste la Virgen, en la fiesta patronal y la narración sobre la Virgen que viaja entre las dos comunidades (cf. capítulo 3.4)[64].

En cambio, Yacya logra expresar una auto-representación totalmente diferente y diametralmente opuesta a la de Acopalca. De hecho, Yacya tiene una reputación en Huari muy diferente a la de Acopalca. Los huarinos consideran a Yacya como una comunidad de gente «civil y respetuosa», que mantiene sus propias

[64] También en la fiesta del carnaval recordemos la presencia de un hombre, el mensajero, que lleva un sombrero con papelitos con los nombres de varias comunidades que tienen relaciones con Acopalca.

tradiciones orgullosamente. A pesar del mal estado de la carretera y de la dificultad de comunicación entre Huari y Yacya —que se encuentra a una hora y media de camino a pie— el vínculo entre Huari y Yacya parece ser más fuerte y estar basado sobre la estima y el respeto recíprocos. Yacya es muy diferente respecto a Huari, social y culturalmente: la relación no es paritaria; sin embargo, su independencia, también debida a una tradición histórica, la presenta como pueblo y no como anexo de Huari.

Desde la época de la colonia es posible identificar el tratamiento diferente que los «visitadores» asumen con relación a las dos comunidades: una se presenta siempre como obraje de Huari, la otra como pueblo independiente con su propia identidad. En Acopalca, a los huarinos se los piensa todavía como «dueños, hombres ricos, hombres decentes» (Amancio, Acopalca 2004); en cambio, en Yacya, son solo «huarinos, gente de otro pueblo» (Pascual, Yacya 2005). De hecho, como hemos visto, el obraje de Acopalca, en época colonial, estaba en mano de huarinos y también hasta la reforma agraria ellos poseían terrenos dentro de los confines de Acopalca. Diversamente, Yacya defiende y mantiene sus propiedades desde 1623. Por otra parte, si consideramos el mito de fundación de Huari, observamos que existe una variante en la cual aparecen solo Huari y Yacya; no sucede lo mismo con Acopalca, que se asoma en el mito solo cuando se trata de la versión colectiva, donde los cuatro pueblos están representados. Asimismo, observamos, siempre en el ámbito del mito, que Juan Huarín y María Jiray se invierten, y algunas veces María Jiray, heroína de Yacya, se convierte en fundadora de Huari; mientras esta inversión de roles nunca sucede con María Rupay, la heroína de Acopalca[65].

Estas relaciones 'externas' que las comunidades desarrollan tienen también una influencia con respecto a las relaciones 'internas'. Yacya ha sabido moverse para promover iniciativas que puedan ayudar al desarrollo económico y a una mejor explotación de sus recursos naturales; en cambio, Acopalca es mucho más dependiente económicamente de Huari, con una mayor cantidad de individuos que participan en la economía huarina, prestando servicios retribuidos y logrando de esta manera una mayor movilidad económica. Quizá por esto Acopalca no ha sentido la necesidad, y no ha tenido la unidad, para empujar proyectos comunes. De manera paradojal, la facilidad de acceso a Huari que tiene Acopalca —y su tradicional capacidad y facilidad para establecer relaciones, también debida a la presencia de una carretera transitable con carros, que no existe en el caso de

[65] Véase capítulo III párrafo 5.

Yacya— no ha contribuido a su desarrollo interno, debido a que la misma se ha conformado con los pocos ingresos individuales. Mientras que la relativa lejanía de Yacya y la imposibilidad de disfrutar de esos ingresos provenientes de Huari ha permitido afrontar a nivel comunitario la cuestión del desarrollo económico empujando los proyectos económicos y culturales y manteniendo esta idea de comunidad unida y «respetable».

Ruku, chakwa y *runa*[*]

«La puna es como el hombre, tiene su forma,
se divide en parte baja que son los pies, en una parte central el
corazón o barriga y una parte alta, la cabeza.
Mis abuelos llegaron hasta la cabeza, yo me paré a los pies»[1].

> En el momento de ofrendarle se habla con los cerros, los cerros para mí son como una persona, que me protegen, así agarro mi coca: a ver, coquita, mamita, me ofrendo a nuestro señor, al dios, a Santa Rosa y a mi padre, los tres diositos, Santa Rosa y papá, ayúdame en esta caminada con los cerros, con estos cerros, cada cerro tiene su nombre, todos los cerros. Digo sus nombres de los cerros, ayúdame, por favor, señor de los cerros; mayormente no se le dice cerro: se le dice viejo y vieja, *ruku*, *chakwa*, awilitos, abuelo y abuela, así se le dice a los cerros: abuelos protégeme, que no me pase nada» (Rolando, Olayán 2004).

Era un hermosa puesta de sol en Huaganga (Olayan), un caserío entre Huari y San Marcos, con mucha calma y mucha chicha iba terminando la comida de una gran *pachamanca*[2] consumida en la cancha de la casa de doña Faustina Loarte, mamá de Rolando Loarte. Estábamos comiendo y charlando juntos, por invitación de la familia Loarte, y con los vecinos que, algunos avisados otros no, se habían acercado con gran circunspección. Después de algunas preguntas que le formulé a Rolando, fue interesante notar cómo los vecinos y familiares, que al principio parecían más temerosos, se habían acercado para escuchar la charla. Paulatinamente, las mujeres que antes estaban riéndose, mirándome y señalándome desde el otro lado del círculo de piedras alrededor del cual estábamos sentados, empezaron a silenciarse para participar y escuchar los cuentos. El sol caía y llegó la noche pero a pesar de eso la charla no paró, y los que antes se preguntaban por qué esta gringa estaba

---

[*] Viejo, vieja y hombre.

[1] Janet, once años, Huari 2005.

[2] La pachamanca es una manera de cocinar, muy tradicional en toda el área andina, compuesta por carne, tubérculos y tamales, con las piedras candentes en un agujero en la tierra.

tan interesada en un argumento que ellos reputaban tan íntimo por un lado o tan obvio por otro, ahora estaban participando con sus comentarios, cada uno a su manera confirmando o añadiendo detalles a las palabras de Rolando.

Rolando es un hombre joven, de poco más de treinta años, que conocimos durante una corrida de toros en Huari, en la fiesta de la Virgen del Carmen. Él había alquilado sus «bravos», es decir los toros para la corrida, a los capitanes de la tarde taurina, para que jugaran en honor de la Virgen a finales de junio del año 2003. Lo que Rolando valora como más importante, después de su familia, son sus bravos y «su puna»; una puna entre Huari y San Marcos de la cual ha sido propietario por herencia, desde la muerte del padre, y que ahora le ha sido comprada por la compañía minera Antamina[3]. Rolando, cuando habla de los cerros, dice «mis Andes»; cuando habla con los cerros los llama por sus nombres. Él ha sido una figura fundamental en la comprensión de esta particular manera de relacionarse con algunos elementos del territorio, que es un rasgo común en la mayoría de los habitantes del Callejón de Conchucos. Lo que aprendí fue que, a pesar de la ritualidad que nosotros hallamos en la relación entre el hombre andino y su territorio —por una repetición de gestos, de comportamientos y de palabras bien definidas dentro de un esquema establecido— la relación que, tanto un curandero que desarrolla una ceremonia comunitaria como un hombre solo caminando en la puna, pueden establecer con «sus» cerros es algo muy íntimo, pero también muy cotidiano y normal. Este vínculo representa una parte primordial de la vida y, a veces, los gestos que ponen en acto esta relación se repiten de manera casi inconsciente, pues expresan el cotidiano y básico diálogo que el hombre conchuquino mantiene con su *ruku* y su *chakwa*.

Personificación del espacio

> […] Ayar Auca, oídas las palabras de su hermano, levantóse sobre sus alas y fue al dicho lugar que Manco Cápac le mandaba, y sentándose allí luego se convirtió en piedra, y quedó hecho mojón de posesión, que en la lengua antigua de este valle se llama *cozco* [4], de donde le quedó el nombre del Cuzco a tal sitio hasta hoy… (Sarmiento de Gamboa [1572] 2001: 59).

La transformación en piedra es una mediación que permite al héroe elevarse a la inmortalidad. No es una verdadera muerte vista como pérdida o desaparición, la petrificación indica más bien un cambio de estado: desde la movilidad hasta la

[3] Ver capítulo I, y Salas 2009.

[4] El subrayado es nuestro.

inmovilidad, pues permanece una forma de vida, aunque diferente con respecto a la vida humana. «En un presente suspendido, congelado, perpetuo, la piedra es sagrada y conseja» (Rostworoski 1987). El héroe petrificado se vuelve huaca, lugar sagrado en el cual se establece el diálogo con el sobrenatural. *Ayar Auca*, según el mito, bajo el aspecto lítico es el primero de la estirpe inca en ocupar el lugar establecido para el asentamiento y en definir la propiedad. La transformación de héroes míticos o divinidades, o humanidades mutadas por mano de divinidades, es un tópico muy presente en la mitología andina, ya sea en la mitología transcrita en los primeros años de la colonia por los cronistas[5], en la mitología «no oficializada», como en las actas analizadas por Duviols (Duviols 2001), o en la época moderna, en los cuentos locales de varias comunidades serranas y costeñas (cf. Bellenger 2005).

Consideramos ahora la transformación —no necesariamente en piedra— como el proceso de mutación que un ser animado —hombre, héroe, divinidad— cumple o sufre por obra de alguien, volviéndose así, no un ser «no animado», sino simplemente otro ser. Porque si consideramos la concepción, ya evidenciada por Arriaga en los primeros años del siglo XVII (Arriaga [1621] 1999) y también por Albornoz (Albornoz [1568] 1967) sobre las huacas, hay que pensar en ellas como elementos vivos, partícipes de la vida del hombre, aunque bajo la forma de una piedra, de un cerro o de una laguna.

> A cerros altos y montes y algunas piedras muy grandes también adoraban y mochaban, y les llaman con nombres particulares y tienen sobre ellos mil fábulas de conversiones y metamorfosis y que fueron hombres que se convirtieron en aquellas piedras (Arriaga [1621] 1999: 28).

Las huacas tienen nombres propios y se relacionan a un grupo de personas —generalmente vinculadas entre sí por lazos parentales y territoriales— que reconocen esa huaca como antepasado común, como origen del grupo, en relación con su ubicación territorial y con las historias que expresa. Cada huaca tiene su historia, uno o más cuentos que relatan y justifican su presencia y las anécdotas que con ella se relacionan. Así era en la época colonial y prehispánica; muy parecido es hoy en día en el Callejón de Conchucos.

En el distrito de Huari, el territorio está constelado de puntos significativos. Elementos que constituyen el paisaje y que se destacan por tener un significado

---

5 Véase por ejemplo el *Manuscrito de Huarochirí*, o las crónicas de Cristóbal de Molina, Guaman Poma y Sarmiento de Gamboa, entre otros.

propio, en relación entre ellos y en relación con la vida y el trabajo del hombre. Martínez define esta operación como:

> […] una acción de singularizar cada lugar, de particularizar cada sitio y destacarlo, diferenciándolo de los demás con toda nitidez. De suerte que el espacio resultante es una totalidad discontinua, minuciosamente pormenorizada, colmada de puntos de articulación cualitativamente distintos, cada uno de los cuales es una unidad en sí, que se agrupa topográficamente con otros según la morfología del paisaje, para construir conjuntos mayores y estos otros de mayor extensión (Martínez 1976: 265).

Existe una categorización de estos 'puntos' territoriales según la cual asumen significados diferentes con respecto a la función que se le atribuye. La categorización pasa siempre a través de una personificación de los 'puntos'. Como hemos visto, la idea de que la huaca representase la imagen de un ser viviente, de diferente tipo, ya es muy explícita en los tratados de los padres evangelizadores y en las crónicas; la personificación de puntos significativos del territorio hoy en día sigue sirviendo como referencia para dar fuerza a las funciones que cada 'punto' asume, o que se le atribuye. Las funciones pueden ser múltiples porque un lugar o un elemento natural de ese tipo puede servir para definir un confín[6], para indicar una chacra, como lugar de rituales y ofrendas, como lugar de origen de la comunidad (cfr. Basso 1988; Santos Granero 1998; Bellenger 2005). Las funciones se desplazan entre campos semánticos aparentemente distintos: desde el ámbito geográfico y político de demarcación de límites, hasta la esfera social y económica de definición de uso práctico de una chacra (qué se cultiva, quién la cultiva, quién es el propietario, etcétera); o hasta el ámbito religioso de lugares indicados como puntos de manifestación de lo divino o lo sobrenatural, lo cual desemboca en la categorización de algunos parajes como *pacarinas*, es decir, teatros de momentos primigenios del grupo humano al cual se refieren[7]. Estos ámbitos aparentemente son distintos, porque cada lugar significativo puede mantener diferentes funcionalidades, sin embargo no son excluyentes entre sí. Cada uno de estos lugares puede adquirir funciones múltiples según la situación contingente y puede cambiar de significado también según la persona que lo 'interpela'. En el momento en que alguien solicita, nombra o interpela a uno de estos elementos del paisaje este expresará una identificación directa con un ámbito funcional preciso,

---

[6] Muchos de estos lugares son utilizados como mojones de los límites territoriales de la tierra de la comunidad; la doble función de lugar sagrado y de lindero le confiere una importancia muy fuerte en el imaginario de los comuneros (véase también sobre este aspecto Pérez Galán 2001).

[7] En relación con esta temática en el ámbito inca véase Urton 1990.

un campo semántico y de acción específica. Sin embargo, el mismo elemento del paisaje puede asumir también esferas de significado diferentes: por ejemplo, una laguna que se identifica como lugar de origen, también funciona como mojón de los límites de una propiedad, o puede adquirir una función mágico-religiosa en un momento preciso del año o para una persona en particular. Además, puede ocurrir que a uno de estos puntos se lo relacione con otros para constituir una narración más amplia de significados.

Los puntos significativos del paisaje huarino tienen nombres, así como decíamos antes y como mencionaba Arriaga en su tratado, y el hecho de tener nombre permite a quien participa de ese contexto territorial establecer un vínculo con los elementos del paisaje, que dejan de ser solo «lugares» y entran en la concepción del área como «elementos activos». ¿Qué significa «elementos activos»? Un nombre reconocido, que tiene una historia y una motivación de ser, confiere al elemento que se nombra una identidad propia y única. El nombre confiere especificidad a lo que se nombra y le permite destacarse del resto del mundo como «individualidad»: ¡nomen omen!

El «bautizo» cristiano de algunos sitios, durante las campañas contra las idolatrías, intentó modificar la simbología andina de algunos lugares o elementos del paisaje que no era posible eliminar, con el fin de re-simbolizarlos mediante una semántica cristiana. El acto de poner cruces en los cerros, o cambiar los topónimos por palabras cristianas, fue parte de aquella tentativa española, puesta en práctica en las reducciones, de re-definir el espacio según un damero colonial. Sin embargo, en este caso, la tentativa tuvo el efecto de perpetuar los códigos anteriores, esto fue así porque no se suprimió la identidad de un punto topográfico, sino que solo se le modificó un poco su identidad, insertándole atributos procedentes de la tradición cristiana. Poner una cruz arriba de un sitio arqueológico, que se identificaba como *pacarina* de una comunidad, no produjo como consecuencia que el grupo olvidase su simbología originaria tomando en cuenta solo el nuevo marco ideológico, sino que suscitó una confirmación de la importancia del punto. Eso generó en los grupos andinos una justificación para preservar la importancia de esos lugares. El «bautizo» de los lugares con nuevos nombres o nuevos elementos iconográficos produjo una nueva reformulación del espacio, no tanto mediante nuevos significados sino mediante nuevos significantes. Es decir, los españoles no eliminaron el concepto de personificación de los lugares, sino que les atribuyeron nuevos nombres. La idea de que esos lugares custodien una identidad propia y un valor específico no ha dejado hasta hoy de expresarse en las narraciones, en los rituales y también en las palabras cotidianas.

La personificación de lugares, la asignación de nombres y su relación con la historia de los grupos que viven en esas tierras señala la importancia de estos parajes. Personificar esos puntos, por un lado significa que cada uno puede estar relacionado a un personaje, o un acontecimiento trascendente del pasado de la comunidad; pero por otro significa que son pensados como seres, que poseen un nombre y un carácter mediante el cual interactúan con el hombre. Es decir, podemos pensar en un doble nivel de personificación de lugares: uno inmediato que actualiza en el acto mismo de nombrar los puntos, de nombrar cada parte del territorio, una historia y una presencia que translimita la sola existencia de un pedazo de terreno o de una piedra; el otro, más completo y complejo, le añade como atributo la correspondencia directa con personajes míticos, santos patrones, vírgenes, o héroes fundadores y una relación casi parental con los grupos humanos.

Por supuesto, la personificación de lugares presupone una gramática que involucra elementos cristianos: quizá los primeros en ser involucrados en esta manera de pensar el espacio han sido los santos cristianos; figuras amplia y profundamente re-imaginadas y reformuladas por la mentalidad andina. Ya hemos mencionado cómo las vírgenes y los santos se sobreponen metafóricamente a los héroes míticos presentes en la mitología huarina, sin embargo todavía no hemos subrayado y explicado el vínculo entre ellos y algunos lugares de los cuales se vuelven la personificación.

Precedentemente sugerimos también lo útiles que resultan los dos títulos de la tierra de Yacya y Acopalca para una reconstrucción de esta costumbre del nombramiento de los lugares, desde la época de la colonia. En la lectura de los documentos estamos frente a una necesaria definición de cada lugar para que pueda funcionar como mojón. Entonces el nombramiento y el reconocimiento, común a varios pueblos, de ese nombre resulta fundamental para que la titulación de la tierra, y entonces su delimitación, resulte funcional. El documento nos confirma un uso común y bien reconocido de lo nombres de chacras, piedras, ríos, fuentes, cerros y otros sitios como elementos de demarcación territorial. Es decir, el hecho de que los sitios tengan nombres reconocidos y difundidos es el punto necesario de inicio de una titulación. No obstante, notamos otra costumbre muy interesante a lo largo de la lectura de los dos documentos: la total identificación entre una comunidad —considerada no solo como territorio, sino como grupo que habita ese territorio— y su santo patrono. En ambos documentos —como ya notábamos en el capítulo III— se describen momentos en que los santos en persona conversan entre ellos, saludándose y firmando las actas que establecen

legalmente las titulaciones. Es decir, no solo los caciques sino también, y quizá de manera más fuerte e interiorizada, los santos patronos aparecen como responsables y encargados de la comunidad. Esta personificación del lugar es más que una mera demarcación territorial o una personificación de un punto significativo, se trata de un espacio que abarca todas las propiedades de la comunidad, es decir, es el pueblo mismo: un pueblo personificado en un santo, no solo a nivel religioso, sino a nivel político y territorial. Actualmente, en Huari y en las otras comunidades, cuando se habla de un pueblo a menudo se hace referencia al santo o a la Virgen patrona de aquel pueblo; es más, cuando alguien no conoce un pueblo de inmediato se nombra el santo patrono como un indicio importante para recordar o entender de qué pueblo se está hablando.

Un interesante ejemplo de esta equivalencia entre un santo y su pueblo se desarrolla en la fiesta de Corpus Cristi, a finales de junio, cuando los santos patronos de todos los pueblos y comunidades del distrito de Huari «bajan a la iglesia de Huari», donde durante toda la noche del 21 de junio «se dice jueguen a timba»[8] (Tío Senga 2006). Un juego que se hace con las cartas, tomando chicha y comiendo los bizcochos preparados para la ocasión. «Cada santo apuesta sus moradores, quien pierde los hace morir» (Romero, Huari 2004), «charlan y juegan, los santos que pierden, muere alguien en su comunidad» (Ricardo, Huari 2002). Lo que pierde pone en juego la vida de sus devotos, de los habitantes de la comunidad, de la cual es el patrón y padre. Mientras tanto los funcionarios que han llevado al santo a la iglesia de la cabecera municipal velan en las casas de algunos huarinos, tomando mate y comiendo el *kashki*, una sopa de papas, huevos y hierbas aromáticas, ofreciendo esa comida a los que pasan de casa en casa para saludar y participar. Se dice que durante el año la gente siempre se da cuenta de qué santo perdió esa noche, por el número de gente que muere en el pueblo correspondiente.

Tomamos ahora de nuevo en consideración el mito de fundación de Huari. Sabemos que cada versión presenta el momento en que los hermanos, que se encuentran en la puna para alabar a los cerros y a los antepasados (los *awilos* o los *jircaruna*, es decir, hombres-cerros), hallan a la Virgen cerca de una laguna. Sin embargo, todavía no hemos considerado una parte de ese relato que algunas versiones presentan, a veces como hipótesis inicial para la construcción de la iglesia, otras veces como explicación de la duración de la fiesta actual en honor de la Virgen.

---

8 Cfr. el caso del juego de la *pichca* en Gentile 1998; Salomon 2002.

> […] la mama Huarina apareció en la laguna de Purhuay entre las plantas de shashal, la bajaron por acá pero ella siempre regresaba a la laguna, muchos intentaron pero siempre en la noche regresaba a la puna y, en la mañana siguiente, la encontraban de nuevo allá. Hasta que un día un señor soñó a la Virgen que le explicó que debían traerla con fiestas, música y danzas, por quince días, así que se mandó a traer a la Virgen con fiestas y danzas. De acá nace la fiesta de los quince días (Clorinda, Huari 2003).

Consideramos también el relato ya presentado en el capítulo III, tercer párrafo, sobre San Bartolomé, el cual fue hallado en ruinas prehispánicas arriba de Acopalca y que cada vez que se intentó llevarlo al pueblo seguía regresando a su lugar «de origen», resistiéndose tanto al desplazamiento (cfr. Sallnow 1987, 1991), que para que se quedara «varias misas han hecho acá en su lugar mismo y le han dejado de cariño fruta, flores, con coca, con cigarro con todo le han *shogado*» (Elsa, Acopalca 2005). Ambos, San Bartolomé y la Virgen del Rosario, se indican preexistentes a la fundación del pueblo, es decir, su presencia en el área del pueblo donde se los lleva es percibida como anterior a la presencia de la reducción y, además, como ya mostramos en el caso de la Mama Huarina, su descubrimiento es señalado como la causa de la fundación del pueblo (véase capítulo III). En los dos casos se necesita cumplir un proceso 'ritual' para lograr el desplazamiento, porque en los dos casos los personajes aparecen muy vinculados con el lugar donde son hallados (cfr. Sallnow 1991; Poole 1991). En ambos casos se habla de fiestas que los devotos deben celebrar en honor del santo o de la Virgen, fiestas que son claramente la reproducción de las celebraciones que se desarrollan actualmente durante las fiestas patronales en cada pueblo, incluyendo la presencia del cura y de las misas. Sin embargo, solo en el caso de Acopalca se habla de otro ritual, que es la *shogada*, es decir, una serie de momentos de ofrendas y oraciones hechas en el sitio. A pesar de la interesante presencia de dos tradiciones —la fiesta católica por un lado y el ritual andino de ofrendas con coca y cigarros por otro lado— lo que nos interesa aquí es, no tanto considerar la persistencia de dos tradiciones o determinar cuál es todavía la más poderosa y funcional para desplazar la imagen según distintos puntos de vista; sino pensar en la cuestión del lugar: el punto geográfico es significativo porque es personificado.

El vínculo que ideal y simbólicamente liga al santo y a la Virgen, cada uno a su lugar, es claramente expresado por la complicación y la fatiga de llevarlo al pueblo, pero ¿cuáles son estos lugares? Son parajes muy significativos en el marco de la tradición huarina, se trata de una laguna y de un lugar de ruinas prehispánicas. Son típicos sitios que entran en la idea de puntos significativos del segundo tipo

que hemos analizado, aquellos que no solo tienen nombre e historias, sino que también se vinculan muy claramente con personajes que juegan un papel importante en la vida del pueblo. La personificación del lugar ha ocurrido, y mediante la tradición oral sigue perpetuándose y reformulándose. Sin embargo, no se trata de héroes que, procedentes de un pasado supuestamente prehispánico, se quedan como antepasados de la comunidad, sino son figuras católicas que adquieren el rol de padre y madre del grupo humano (como ya vimos en el capítulo III). La re-semantización del espacio se produce mediante estas categorías, la integración de los contenidos católicos en el marco de la 'gramática' andina produce un acomodo y una relectura del modelo, el cual resulta renovado pero no desaparecido.

La incorporación de la ideología católica en la cultura andina se produce también mediante una re-apropiación del territorio, después del desplazamiento provocado por las reducciones. Esto genera una dialéctica entre espacio «reducido» y espacio «no-reducido»; en nuestro caso, respectivamente, el pueblo y el sitio donde se encuentra la imagen. Los dos son opuestos y lejanos entre sí, hasta cuando no se pone en acto un proceso de re-apropiación por parte de la comunidad de los dos espacios, ambos deben ser acomodados a la nueva realidad, no solo andina y española. Existe, entre los dos espacios, otro 'anónimo', al principio no significativo, que es el camino que conduce la imagen al pueblo, recorrido varias veces, que al final de la historia se vuelve el camino de encuentro entre las dos realidades. Sin embargo, el proceso se produce solo a través y después de una ritualización que provoca una «personificación» de ese camino, mediante un reconocimiento y un re-nombramiento del espacio[9]. «Como resultado de los intentos de evadir el régimen reduccional, los andinos entran en esta dialéctica y asimilan una categorización hispana del espacio según la oposición reducido/no reducido, que se articula con las categorizaciones propiamente andinas [...], la misma dinámica del conflicto resulta en un 'encuentro' entre los dos códigos espaciales» (Durston 2000: 92).

Así, la personificación de un espacio no-reducido ocurre a través de una figura que pertenece al espacio reducido, que cumpliendo el camino entre los dos lugares se apropia del espacio eliminando su anonimato, y lo configura adentro de una nueva semántica. Este proceso abre la posibilidad de una nueva lectura del espacio. Una lectura que tiene su base en la interpretación del espacio personificado. Este proceso de personificación del espacio permite mantener la relación del hombre con su territorio, también después de la incorporación de la esfera

---

[9] Lo mismo que ocurre con la definición de los linderos en la escritura de los títulos de la tierra.

simbólica cristiana. A pesar de los desplazamientos causados por las reducciones y de la reconstrucción colonial del damero ciudadano, la apropiación del espacio puede ocurrir en el momento en que se supera la dialéctica entre espacio reducido y espacio no-reducido[10], cuando se translimita la dicotomía entre espacio españolizado y espacio andino, metafóricamente digamos entre pueblo y puna. La superación de esta dicotomía se produce con la presencia de una figura católica por excelencia, el santo o la Virgen, dentro del área no-reducida, es decir un elemento español en el área andina, mejor dicho la incorporación de la tradición cristiana adentro de la estructura andina de la personificación del territorio. Sin embargo el cumplimiento del proceso ocurre solo mediante la reproducción ritual: expresada simbólicamente en el dificultoso camino de las imágenes a los pueblos, a través de la incorporación del ritual católico en el ritual andino, necesario a la total agregación de las dos tradiciones.

El vínculo entre el hombre y su territorio, entonces, se mantiene renovado, pero también vivificado mediante la ritualidad y la participación a un nuevo marco ideológico. Un vínculo que se explica mediante formas rituales, a veces muy estandarizadas y reguladas, a veces más coloquiales y directas. Este vínculo se define sobre la base de un diálogo puesto en acto entre el hombre y los puntos significativos, los lugares personificados.

Yo hablo con los cerros[11]

Los actos mágicos, generalmente constituidos por declaraciones verbales y manipulaciones de objetos, son actos «performativos» gracias a los cuales una propiedad se transfiere, por analogía, a un destinatario, un objeto o persona. Así, Tambiah introduce su análisis de la forma y del significado de los actos mágicos, añadiendo algo que, aunque podría parecer claro, sin embargo es importante destacar: los actos mágicos son actos rituales y los actos rituales son actos performativos de los cuales se perdería el sentido positivo y creativo y mal se juzgaría la validez persuasiva si se los sujetase al mismo tipo de verificaciones empíricas asociadas a la actividad científica (Tambiah [1985] 1995). Cuando hablamos de acto performativo consideramos la definición que utiliza Tambiah, tomada desde Austin ([1962] 1987), o sea un acto en el cual el pronunciar una frase no se puede describir solo como un mero decir algo, sino que es, o es parte de,

[10] Actualmente, la dicotomía se expresa mediante las definiciones de espacio manso y espacio chúcaro, salvaje (véase más adelante).

[11] Rolando, Olayán 2004.

hacer una acción. El considerar y dar peso a la palabra dicha y a los gestos puestos en acto en el contexto ritual nos parece muy interesante en nuestra consideración del ritual a los cerros y de la petición que se desarrolla en ese ritual que, como veremos, refleja todas las características de una acción performativa. En este ritual se combinan palabras y gestos, ambos son de tipo performativo en el sentido que solo por el hecho de ser pronunciadas y ejecutados, en un contexto y en una secuencia específicos, obtienen un cambio de estado y producen algo efectivo gracias a las interacciones que ocurren entre ellos y según las simbologías que ellos expresan. Igualmente hay que reflexionar sobre la funcionalidad y la contribución que se supone los rituales dan al «biológico, económico [y psicológico] bienestar de los que lo ponen en acto» (Rappaport 1971: 73). En nuestro discurso pondremos en evidencia también la función comunicativa del ritual: «el ritual es una declaración simbólica que 'dice' algo sobre los individuos involucrados en él» (Leach 1954: 13) y que pone en acto un diálogo entre dos o más elementos involucrados. La función comunicativa involucra por supuesto una relación entre individuos, mediante la cual uno o más participantes transmiten informaciones relacionadas con sus situaciones psicológicas, fisiológicas o sociológicas, no solo a otras personas sino también a sí mismos (Rappaport 1971), por esta razón veremos que el ritual no necesariamente involucra un grupo o una comunidad, y para que se ponga en acto la función comunicativa no es necesaria la presencia de un 'público'. La acción comunicativa del ritual se puede poner en acto a dos niveles: un nivel humano de comunicación entre hombres y a un nivel sobrehumano, de comunicación entre seres humanos y un ser sobrenatural. Esta función comunicativa se puede desplegar gracias a un diálogo que se desarrolla a un nivel más 'bajo' y más 'escondido', es decir las relaciones entre los símbolos y los significados que los elementos que hacen parte del ritual expresan.

La función comunicativa de la ritualidad se presenta tanto en los ritos que tienen un carácter conmemorativo dirigido a mantener una relación periódica con seres sobrenaturales (Filoramo 1994), como en los ritos autónomos y ocasionales, tal vez eficaces por sí mismos sin involucrar seres sobrenaturales. A través de la función comunicativa, los rituales logran, a veces, modificar la realidad social o su percepción, ya sea para los que participan del ritual, ya sea para los que no lo hacen pero saben de eso. La comunicación actuada en los rituales no afecta solo un tipo de comunicación vocal que implica la utilización de un idioma específico, sino involucra el uso de los cinco sentidos clásicos y también, como Bourdieu indica para el mito, de otros sentidos, como el de la belleza, el sentido común, el sentido de lo sacro, el sentido de responsabilidad, el sentido moral y el sentido práctico (Bourdieu 1977).

Recordemos que en el capítulo IV, hablando del ciclo agrícola, hemos introducido el concepto de 'diálogo' entre hombre y territorio. Hablando del trabajo en la chacra se presentó la idea de que el hombre establezca un vínculo de reciprocidad introducida y expresada, en Conchucos, con el término «cuidar». Como hemos visto precedentemente, este término evidencia una relación recíproca desde el punto de vista de la explotación cotidiana, a través de los trabajos agrícolas necesarios para el sustento; sin embargo, también expresa una relación ritual. Entre el hombre y su territorio se mantiene un diálogo que se explica en lugares precisos, «puntos significativos» del territorio, a través de códigos rituales. Estos lugares específicos resultan ser relevantes porque, además de una relación de reciprocidad, parecen materializar la manera a través de la cual el hombre maneja los cambios históricos y las influencias culturales, como el caso de la introducción de la semántica cristiana que acabamos de describir.

Como vimos en lo que concierne las relaciones sociales entre individuos, cuando hablamos de reciprocidad manejamos una relación entre dos elementos, en este caso el hombre y su territorio. La palabra «reciprocidad» indica un enlace que se establece mediante el intercambio simbólico y explícito: implica la posibilidad de obtener algo a través de la entrega de ofrendas o gestos y palabras rituales (véase Bastien 1978; Isbell 1978; Allen 1988; Bellenger 2005). En Conchucos, «cuidar la naturaleza» evidencia los aspectos básicos de este tipo de reciprocidad. El término naturaleza, en las palabras de los conchuquinos, involucra dos ideas principales: por un lado, los elementos 'personificados' y nombrados de los que hablamos antes; por el otro, el territorio concebido como el espacio agrícola, es decir, la chacra, explotada para la producción de bienes de subsistencia. Ambos conceptos pueden sobreponerse y convertirse en interlocutores del diálogo humano, aunque a veces son considerados como distintos por ser diferentes los códigos rituales de acercamiento a los «dos tipos de naturaleza».

También este tipo de reciprocidad se actúa mediante una serie de reglas y hábitos que se relacionan al concepto de respeto. La reciprocidad existe solo cuando existe el conocimiento de esas normas que regulan la relación entre hombre y naturaleza y definen lo que es «cuidar la naturaleza»: conocer la gestualidad, las horas del día en que se puede ir, saber qué se debe ofrendar y con cuáles oraciones, conocer lo que se puede tocar y hasta dónde uno puede acercarse. Existen, además, períodos del año y horas del día en que hay que cumplir peregrinaciones, hay precisos caminos y movimientos para hacer las ofrendas respetando el carácter sagrado y la «voluntad» del lugar. Equivocarse en los rituales puede ser muy peligroso, así como romper el diálogo. Por ejemplo, arriesgan mucho los niños

que todavía no saben cómo relacionarse y que a menudo se van a estos lugares y, sin darse cuenta, hacen daño y realizan ofensas extrayendo cosas, moviendo ofrendas o pisando algo que puede ser peligroso[12]. Los poderes de estos lugares, mantienen una doble valencia, positiva y negativa, en el sentido que pueden procurar fertilidad y riqueza al hombre que «sabe cómo cuidarlos», pero también pueden provocar desgracias, como pérdidas de animales (se dice que el cerro o la laguna se los comen), infertilidad de las chacras, hasta enfermedades humanas. El hombre tiene el poder de manejar esta duplicidad mediante las ofrendas y el diálogo ritual, que si se interrumpe puede procurar la reacción negativa.

La relación con los lugares poderosos del territorio presupone también una modificación, un cambio de estado: normalmente, el diálogo se establece para pedir algo, para satisfacer necesidades que se presentan en diferentes campos de la vida cotidiana y por eso a la conclusión del ritual los ejecutores del mismo suponen y esperan un cambio, la solución a los problemas, la respuesta a la petición.

Los diferentes códigos rituales de acercamiento producen dos diálogos distintos entre hombre y naturaleza. La petición se puede desarrollar con la mediación de un especialista o directamente a través de gestos cotidianos. Se articulan, entonces, dos acercamientos al diálogo: uno que llamaremos individual y que se desarrolla durante el trabajo agrícola en la chacra, cuando se va de cacería, cuando se llevan los animales a la puna, o en cualquier camino hacia la puna; y otro que definiremos colectivo y que se cumple solo en algunos periodos del año.

Los comuneros de Acopalca y Yacya habitualmente cumplen gestos repetitivos y espontáneos en la conducción del trabajo, como *chaqchar* coca y dedicarla a los *jircas* de la comunidad, los cerros protectores que rodean el pueblo, hacer libaciones a la tierra tomando el alcohol en los momentos de descanso y fumar cigarros nacionales sin filtro para propiciar la fertilidad y el buen éxito de la cosecha (véase también capítulo IV). Se trata de gestos que mantienen una ritualidad en el sentido en que siguen etapas y reglas bien definidas, que deben ser cumplidos de una manera fija; sin embargo, quizá justo por el hecho de cumplirlos siempre en la misma manera, no tienen ningún «aura» de sacralidad, sino que son parte del normal manejo del diálogo cotidiano entre hombre y territorio. Este dialogo primordial, individual y cotidiano, representa la normal conducción de la vida y de la reproducción de esta, tanto que la posible rotura de ese nivel de reciprocidad

---

[12] Los niños generalmente, en medida diferente según su proveniencia, aprenden los primeros gestos para «cuidar» la naturaleza cuando empiezan a ocuparse del ganado y lo llevan a la puna. Para profundizar esta temática véase Lollo 2005b, 2006, 2009.

puede llevar a eventos negativos en la vida de un hombre. «Cuando la punta o el *jirca* no está contento» (Amancio, Acopalca 2004) las situaciones negativas que pueden verificarse de inmediato se constituyen en la falta de fertilidad de la chacra, la pérdida de los animales y hasta la enfermedad.

El acercamiento colectivo al diálogo ritual se pone en acto solo en condiciones y temporadas precisas del año. A veces prevé la presencia de especialistas, como curanderos, que se ocupan de establecer el contacto dialógico, porque hay que enfrentar situaciones que un hombre solo no puede manejar, y que no entran en la normal conducción de la cotidianidad —como un período de sequía o de lluvias torrenciales. El diálogo colectivo comprende una serie de acciones rituales más complejas, donde también los gestos nombrados anteriormente (fumar, *chaqchar*, ofrendar) representan solo una parte de una serie de etapas que el hombre cumple colectivamente para desplegar peticiones que involucran a toda la comunidad.

Los interlocutores privilegiados de ambos diálogos son los cerros, los *jircas*. Los cerros son los *awilitos*, el *ruku* y la *chakwa*, es decir, el viejo y la vieja, padres y madres del grupo que protegen. Por supuesto los cerros así considerados son la máxima expresión de lugares personificados que además tienen su carácter y su precisa fisonomía —normalmente son imaginados «gringos», con barbas largas los masculinos, y pelo largo los *jircas* femeninos, rubios o blancos y viejos. Los cerros tienen nombres que deben ser invocados en el momento en que se establece el diálogo. Sin embargo, existen otros tipos de puntos significativos, como lagunas, sitios con ruinas prehispánicas o *huancas* —piedras grandes clavadas en el terreno— y cuevas. Cada uno de estos sitios tiene su nombre y se los relaciona con historias que forman parte de la tradición oral del pueblo; sin embargo, hay una diferencia que queremos subrayar, aunque no sea totalmente definida y consciente. Los cerros son hombres y mujeres grandes y poderosos, el *ruku* y la *chakwa*. Son los *jircas* y representan los *awilitos* de las comunidades que rodean; los cerros son los *huarirunas*, los antepasados del grupo. En cambio, lagunas, *huancas*, cuevas, sitios arqueológicos son lugares de emergencias de héroes míticos, santos, vírgenes, pero no son ellos mismos héroes míticos, santos o vírgenes, aunque en ellos se concretizan fuerzas y poderes. Los cerros tienen, no solo un nombre que los identifica y un vínculo con el pasado y el origen del grupo, así como cuevas, lagunas y *huancas* o sitios arqueológicos representando un pedazo de la memoria del grupo, sino los *jircas* tienen cada uno su fisonomía, su carácter, sus gustos y preferencias en la comida, sus defectos y calidades; son caprichosos y necesitan de un cuidado particular y especialmente dirigido y dedicado a ellos

sobre la base de sus preferencias. Los *jircas* son los elementos del paisaje más poderoso y más peligroso, ellos son los principales interlocutores de ese diálogo.

Sin embargo, además de otros lugares, como lagunas, cuevas, etcétera, también a algunos objetos, que a menudo proceden o se encuentran en esos parajes, se les atribuye el poder de intervención en la vida humana. Estos objetos son ollas o pedazos de ollas prehispánicas o, a menudo, piedras que por el hecho de provenir de un lugar considerado sagrado y poderoso emanan el mismo poder. Estas piedras, llamadas *illas*, normalmente tienen formas particulares y se vinculan particularmente con la propiedad de motivar la fertilidad del ganado, cuidarlo y preservarlo de enfermedades y robos. De hecho, la forma en que se presentan estas piedritas puede recordar el perfil de una vaca o de una oveja, según si es *illa* de vaca o *illa* de oveja. Las piedras *illas* se complementan con las *illas* agrícolas, constituidas por verdaderos ejemplares especiales que tienen la particularidad de ser doble o triple o presentar imperfecciones singulares —así como vimos el en caso de la mazorca de maíz (véase cap. IV.4). Sin embargo, las *illas* agrícolas también pueden ser piedras labradas de época prehispánica, con formas de productos agrícolas. Las piedras *illas* son de dos tipologías también en el tamaño: algunas son grandes piedras hincadas en la tierra, en el área donde se llevan a pastar los animales; otras son pequeñas piedritas labradas, natural o artificialmente (en época prehispánica)[13], que se llevan a la casa poniéndolas en un altar en el cual se le cumplen periódicamente ofrendas y oraciones para que las energías así generadas se mantengan positivas hacia el dueño del ganado o de la chacra (imagen 14).

Rolando me contó que su *illa* era grande y se encontraba en su puna, donde ahora se encuentra la minera de Antamina:

> El que tiene *illa* a los animales no le pasa nada y siempre van a aumentar. Nosotros también hemos tenido *illa*, ahora pero ya no la tenemos, fue nuestro error tan grande, fue la mina, ¿la mina dónde la habrá botado? Ahorita su campamento de Antamina está en nuestra puna. Era una *illa* en forma de vaca, allí se ha quedado, ¡era grande! Cuando fui a sacar, no me dejaron entrar y todo lo habían volteado esa parte. A nuestra *illa* le faltaba un cacho, mi papá tuvo una vaca así, le faltaba un cuerno. Con esa fue que aumentó. Donde estaba la *illa* allá en un lugar escondido, casi siempre nacían allí, cerca *illa* nacían nuestro animales, dormían allí hasta se cruzaban cerca de ese lugar.

---

[13] De hecho, muchas de las *illas* chiquitas son en realidad representaciones modeladas en época prehispánica en forma de camélidos, otros animales o productos agrícolas que, según los tratados de idolatrías (véase cita de Arrigara en cap. IV;) ya en esa época tenían poderes de ese tipo (sobre *illas* en la época moderna véase Flores Ochoa 1975 y 1974-1976).



Imagen 14. Piedras *illas* de época prehispanica. A la izquierda una piedra *illa* de maíz, a la derecha una piedra *illa* de cuyes (foto Sofia Venturoli).

> Acá también debe haber *illa* si no, no hay explicación para mis animales. El toro más bravo que traemos de cualquier parte acá llega y se vuelve inútil, tranquilito; y no hay explicación sino la *illa*. Acá debe haber y más o menos me imagino dónde, porque es allí donde siempre los animales duermen. Cada especie tiene su *illa*, son *illas* de la puna esas de la puna son naturales, y esas las encuentran personas privilegiadas nomás, es el cerro que le está dando, mientras haces tus rituales y siempre se le echa azúcar, más azúcar porque *illa* es como un niño, es como un niño que quiere a sus animales, seguro, entonces a los niños le gusta el dulce; se dice que son niños, otro le dicen que son una abuela, una viejita que quiere que aumentan a sus animales (Rolando, Olayan 2004).

Muchos son los cuentos sobre las *illas*, casi todos tienen historias sobre familiares o conocidos que tienen o han tenido *illas*. El relato sobre una *illa* es la mejor explicación de la buena suerte de alguien con los animales. Así, Clorinda me contaba de una *illa* pequeña que se encontraba en la casa de su tío:

> Un tío mío, primo hermano de mi papá, se empecinó a seguir la tradición, y quería que la cuevita le regale también. Y qué cosa: este ha ido a la cueva, bueno quería seguir la tradición de la abuela. Dice toda la noche ha estado *chaqchando* su coca y en eso se quedó dormido. Cuando se despertó había una piedrita en forma de vaca, *illa* de vaca. Se la llevó a su casa, dice, le daba azúcar, azúcar le ponía en el plato y siempre le *chaqchaba* su coca, le ponía sus velas. Este amuleto producía bastantes vacas, y bastantes vacas tenía y siempre vacas *illa*, nunca era estas vacas grandes, bastante chiquitita, bastante vacas tenía (Clorinda, Huari 2003).

Las *illas* resumen los mismos poderes de los lugares en los cuales se encuentran, o sea los parajes significativos y poderosos del territorio. Se consideran la materialización de las energías del lugar y la concentración de esas energías, y por eso se les deben el mismo respeto y el mismo tratamiento en el establecimiento de una relación de reciprocidad.

Aunque, como hemos visto, hay una jerarquía y algunas diferencias de consideración, el valor que cerros, lagunas, ruinas, *huancas* y también *illas* tienen para los habitantes del distrito de Huari se asienta no solo sobre un poder mágico-religioso que se expresa en el momento del diálogo, cuando una petición o una ofrenda al cerro puede mutar las condiciones contingentes de quien la actúa o cuando una falta de diálogo puede causar problemas en la fertilidad de la chacra o la prosperidad de los animales; sino también para lo que esos sitios representan en el pasado de la comunidad y lo que se materializa mediante la relación con ellos.

Como vimos, relatando los mitos de fundación de Huari y de las comunidades —los cuales se refieren de manera tan estrecha a algunos lugares específicos—, los puntos significativos cumplen la función de fijar los pasos más importantes de la vida de una comunidad, escogidos ya sea por su función práctica como por su significado religioso. Los puntos significativos del territorio materializan la memoria del pueblo, las historias que dan significado a la presencia del grupo en aquel territorio se vuelven «mnemagogos», como los llamaba Primo Levi, «despertadores de memorias»[14] (Levi 1966) ya que de alguna manera 'graban' las situaciones, los acontecimientos y las enseñanzas del pasado. El les hombre atribuye una realidad trascendente e impregna importantes elementos del paisaje natural de significado histórico a través del mito y del ritual, de la narración y de la continua referencia a ellos. Son marcas referentes al pasado (véase Santos-Granero 1998). Lo mismo vale para los «objetos de memoria» (véase Assmann 1992; Fabietti-Matera 1999), las *illas* en nuestro caso, al ser regalos de los *awilos* comparten no solo los poderes con los lugares en que se hallan, sino también la capacidad de volverse medios de transmisión de memoria manteniendo un vínculo con el pasado y los antepasados.

Los relatos entregados a los cerros, u otros puntos de la naturaleza así como a los objetos, son una forma de guardar, una técnica para transmitir el pasado y las concepciones ideológicas de un grupo o de un individuo; cumplen un rol básico en la transmisión oral. Los puntos significativos asumen una función estabilizadora con respecto a la tradición oral; ya los definimos como *landmarks* que encierran los fundamentos de un pasado mítico e histórico conjuntamente, alrededor del cual el hombre reconstruye los relatos de forma oral. El paisaje abastece el fundamento y los pilares de la narración oral que, alrededor de núcleos fundamentales, es modificada según las situaciones contingentes. Esta modificación pasa ya sea a través de procesos conscientes y deliberadamente afectados por el narrador,

[14] En el original: «mnemagoghi, suscitatori di memorie».

o bien por cambios debidos al tiempo o a condiciones no directamente manejables por el narrador. La narración de una historia es una experiencia que implica no solo la percepción sino también la emotividad, la mediación de la comprensión de un acontecimiento da forma al relato, a través de la memoria y del estado emotivo (véase Howard-Malverde 1989; 1990). Estos cambios se pueden delinear al interior del grupo, en situaciones de reproducción del pasado como en ritos y peregrinaciones, que tienen finalidades sociales, económicas o ideológicas; o ser instrumentos de un individuo en particular. Lo que ocurre es un proceso de apropiación del pasado (Howard-Malverde 1989) que es necesario como instrumento estratégico para la resolución de conflictos y/o la legitimación de derechos, en modo particular sobre la tierra. La identidad cultural construida sobre el concepto de «paisaje sagrado» y de tradición oral, frecuentemente se define en oposición a lo que está afuera, a quien y a lo que no pertenece a la comunidad como una persona foránea a la cual se quiere solo contar el pasado de la familia o de la comunidad o tal vez para resoluciones de conflictos con las comunidades cercanas o hasta con autoridades estatales. Los mnemagogos pueden entrar en el manejo de disputas sobre los confines, o peleas de otro tipo; en otros casos, el compartir uno o más lugares de este tipo, entre comunidades, puede ser origen de alianzas, ligazones culturales o de simple vecindario, que tienen las bases en el pasado común 'inscrito' y grabado en los mnemagogos.

Antes era chúcaro, ahora es manso[15]

En nuestro análisis comparativo entre Huari y las dos comunidades rurales esos dos valores principales de los lugares significativos, el de cuidar el bienestar del grupo y el de expresar físicamente la memoria y el pasado, se expresan y se mantienen de manera diferente. Huari se diferencia de las comunidades y articula su relación con algunos lugares especiales casi exclusivamente como lugares de memoria: los huarinos no toman mucho en consideración los poderes de los *jircas*, de las lagunas, de los sitios arqueológicos, etcétera; los huarinos no piensan que hayan poderes específicos, expresados por esos lugares, que realmente puedan influir sobre la vida cotidiana. En cambio, existe una atención particular hacia algunos elementos del paisaje que se consideran expresión de la memoria y de la identidad del pueblo. Esta función de algunos lugares específicos se hace evidente en el mito de fundación del pueblo en el que siempre se evidencian específicos elementos naturales, como la laguna de Purhuay, la fuente Paqcha, el parque y la

[15] Don Pascual, Yacya 2004.

plaza del pueblo. Estos se consideran mnemagogos sobre los cuales se 'inscribe' y se asienta el pasado de los huarinos. Por encima de estos, existen en la ciudad algunos otros puntos significativos que atestiguan la existencia y la identidad del pueblo.

El que más cumple esta función es «el *jirca* de Huari», Llamoq, el cerro que se sitúa al sureste de Huari y que con su imponencia se asoma sobre el pueblo a pesar de que se sitúa más allá del río Huaritambo. Los huarinos explican el término *Llamoq* mediante una «quechuización» del vocablo español «llamar» a través de la agregación del sustantivante quechua «q», para indicar que Llamoq es el cerro que «llama a la gente a Huari» (imagen 15)[16]. Sin embargo esta palabra aparece ya en algunos documentos de la primera colonia, sobre todo en acta de visitas como nombre de una *huaca* principal de un pueblo en los alrededores de Ocros (Hernández Príncipe [1620] 1923: 57-60)[17].

Llamoq es lo que en Huari más se acerca a aquel concepto de *awilu* que hemos analizado precedentemente, aunque sus características son mucho más matizadas y vagas respecto a los *awilitos* de las comunidades. Llamoq es el padre de Huari, es quien cuida al pueblo, pero los Huarinos no dialogan con él, y no consideran

---

[16] R. Tom Zuidema nos indica que este nombre podría relacionarse con el nombre Ñamca, existente en las versiones de *ñamoca*, *llamoca*, *llamoc*, todas presentes en Huarochiri según diferentes fuentes, que representarían cinco huacas femeninas, quizás la contraparte femenina de Pariacaca (cfr. Taylor 1987: 235-237).

[17] El visitador reconoce, en la «Antigua población de Llacoy» (Hernández Príncipe [1620] 1923: 57) un «adoratorio rodeado de cantería y en medio hecho un caracol, [donde] estaba su respetada y principal huaca llamada Llamoc, que era una piedra a modo de una calavera, tan pesada como fiera, que mirarla ponía horror. Estaba rodeada de mucho sacrificio; adorabanla con airiuas y trompetas estos llactas, y era una huaca de la madre del cachique. Y los deste ayllo dijeron proceder desta huaca y su hijo Conopa, que era una piedra larga, soterrada un estado de fondo junto a la población, y sobre ella estaba la peaña de la cruz que fray Francisco había puesto, habiéndole dado los indios otra piedra por esta huaca. En el dicho asiento de Llamoc estaban dos depósitos de los gentiles Huari Villca y Haca Villca, a quienes los cojos y tullidos pedían sanidad, porque dicen que ambos habían sido contrahechos, y así quiso Dios hubiese en esta pacha más cojos que en otras» (Hernández Príncipe [1620] 1923: 58). Pues, en el área del pueblo de Ocros, al sur-oeste con respecto a Huari, todavía en el departamento de Áncash, tenemos una evidencia del siglo XVI de la presencia de una huaca que lleva el mismo nombre de nuestra *jirca* principal. Además, así como el Llamoq huarino, esta huaca asume el papel de lugar de origen de la población, donde viven los antepasados que también llevaban el nombre Huari Villca. Sabemos que las coincidencias con el área de Ocros —sobre la cual existe un mayor número de documentos de la primera colonia— son varias para lo que concierne a topónimos, apellidos, nombre de huacas, etcétera. Para una completa y seria comparación del proceso histórico entre las dos áreas, y una comprensión de la situación étnica del área a la llegada de los españoles, nos falta un profundo trabajo de campo en el distrito de Ocros.

Imagen 15. El cerro Llamoq domina Huari (foto Sofia Venturoli)



que Llamoq pueda influir en su vida cotidiana. Sin embargo, Llamoq merece respeto y cuidado, por lo cual se le otorga un día especial en que se cumple la procesión hasta la cruz en su cumbre.

El 17 de julio de 2005, la vieja cruz en la cumbre del cerro —donde hay ruinas prehispánicas— fue sustituida con otra nueva por un grupo de huarinos. Javier, en Huari, me cuenta haber sido uno de los promotores de la iniciativa y con gran orgullo me confirma que la cruz era de ocho metros de alto y cinco de largo, también me explica cuán pesado y difícil fue llevarla hasta arriba, pero también lo importante que ha sido porque ahora Huari tiene de nuevo su cruz en Llamoq para hacer el peregrinaje durante la fiesta de las cruces. Lo que parece importante para Javier, Pelagia y otros con quienes hablé, es que la cruz sea visible, pues «la otra no se notaba mucho desde la plaza de Huari». La visibilidad de la cruz marca la importancia de Llamoq como mnemagogo principal de Huari, como elemento de identidad que se queda a guardar el origen del pueblo, pues, para

los huarinos, el sitio arqueológico que se encuentra en su cumbre es el lugar de origen de los Huarirunas:

> [en Llamoq] está una ruina con piedras de cinco o seis metros, con casas, habitaciones y comedores, todos de piedras labradas porque esa era la ciudad que cuidaba Huari desde arriba, porque de allá se ve toda la cordillera de los Andes y con este sol brillan los cerros, así que la cruz lo recuerda y nos cuida (Javier, Huari 2005)[18].

Dentro de una jerarquía que siempre existe y que debe ser respetada también en el dirigirse a los lugares significativos, y sobre todo entre los cerros, Llamoq para los huarinos representa el *jirca*, o sea el cerro principal, protector y guardián del pueblo. Esto, sin embargo, no elimina la presencia de otros cerros u otros lugares que, como Llamoq, tienen sus historias y encarnan puntos de referencia para la población. Otro, que parece posicionarse justo después de Llamoq en la jerarquía, es el cerro Monje o Cruzjircan, un cerrito al noroeste del pueblo, muy cerca de la población, y muy accesible caminando, donde, circundada por un gran corral de adobe, está clavada otra cruz muy grande y bien visible desde el pueblo. Durante las celebraciones en honor de la Mama Huarina en 2005, fue arreglado el sistema de iluminación —ya existente— así que ahora en las noches huarinas la cruz desde arriba cuida y alumbra el poblado. Al principio del camino que lleva a este cerro, cuya peregrinación se cumple a mitad de septiembre, se encuentra una cuevita llamada Tukuwaganku donde ha sido construido un nicho para la Virgen del Socorro. Como Llamoq, el Monje es un lugar personificado por los habitantes de Huari, y los dos se posicionan material y simbólicamente en una situación especular: por estar uno frente al otro y por relacionarse uno con lo femenino: el Monje, según dicen, parece una monja con su velo, y se le relaciona con la Virgen; y otro con lo masculino: Llamoq, dicen, es claramente varón poderoso y a veces agresivo como tal, por ser alto y lejano.

Los sitios significativos de Huari son todos «mansos», es decir, han sido «domesticados» mediante la imposición de cruces y la celebración de misas. Llamoq y el Monje, como vimos, llevan ambos una cruz en la cumbre y son teatros de peregrinajes católicos gestionados también por la parroquia. Este aspecto revela

[18] La iniciativa ha sido del barrio de San Juan, pero al final había mucha gente, casi cincuenta personas que hicieron la peregrinación para llevar la cruz hasta arriba, con el cura, los músicos, la chicha y la comida, que fue consumida en la punta. Desde el año 2005, la cruz de Llamoq ha sido festejada con una peregrinación, acompañada por los cajeros, para celebrar una misa el 3 de mayo (o días cercanos), el día de las fiesta de las cruces, aunque las otras cruces de Huari como de las comunidades se festejan en septiembre (véase nota 19).

una diferencia en relación con las características y la simbología que los cerros despliegan en Huari con respecto a la visión que de los cerros tienen los comuneros de Yacya y Acopalca.

En ambas comunidades los lugares que tienen poderes y con los cuales se establece el diálogo son sobre todo «chúcaros», salvajes, aunque comparten el territorio con otros que sí han sido amansados por obra del cura o de la gente de la comunidad. La laguna Chonta, punto significativo de la comunidad de Yacya y lugar de origen de la población, ya ha sido domesticada —cuentan los yacquinos— y por esta razón «María Jiray ya no está en la Chonta y se ha movido a Ishqaycocha la cual todavía es chúcara» (Pascual, Yacya 2005), así como María Rupay que al principio se echó en la laguna de Purhuay arriba de Acopalca, la cual «ya no es chúcara porque mandaron a decir misas, tantas misas y ahora está mansa» (Amancio, Acopalca 2004), y ahora «ya se ha ido por la Tayancocha que está más allá en la puna» (Maura, Acopalca 2005).

En Yacya y Acopalca, en el momento en que un lugar se vuelve «manso» puede perder sus potencialidades y sus poderes, ya sea en relación con su valencia mágico-religiosa, o como punto significante para guardar el pasado de la comunidad. Por esta razón, «las Marías» se mueven hacia cochas menos mansas. Una laguna amansada ya no es un lugar adecuado para las heroínas de las comunidades. La misma situación ocurre con los cerros y todos los lugares significativos: en las comunidades, los únicos que tienen poderes significativos, con los cuales es posible establecer el diálogo, son elementos del territorio que todavía se consideran chúcaros, esos son los únicos que mantienen potencialidades para influir sobre la lluvia, el sol, la fertilidad de los animales, etcétera.

En Huari, en cambio, los sitios significativos lo son porque han sido incluidos por el sistema ideológico huarino, el cual no ha perdido el concepto de «lugar significativo» sino que lo ha reformulado a través de la imposición de códigos que no involucran lo que está «afuera del control humano». En las comunidades todavía hay un «sentido de lo mágico» bastante fuerte para hacer que los puntos poderosos sean los que se sitúan idealmente afuera del orden humano: los sitios chúcaros. Mientras que en Huari todo debe entrar en el orden humano para que pueda ser reconocido adentro de un esquema de símbolos y significantes precisos. Por lo tanto, el chúcaro se vuelve manso mediante la imposición de la cruz, y a través de este gesto puede ser 'registrado' dentro de los códigos de orden católicos.

Esto no indica que un lugar manso no pueda ser poderoso; en cambio, en Huari, la 'domesticación' resulta necesaria para el mantenimiento del poder de

los cerros. La oposición chúcaro-manso crea así un conjunto dual con el cual puede ser 'nombrado' el territorio, pero también una forma de manejar conceptos sobrenaturales: por un lado notamos la necesidad de incorporarlos dentro de un *set* ideológico cristiano, por el otro la necesidad de mantenerlos fuera de un esquema de este tipo para que todavía puedan surtir sus poderes. De alguna manera, este conjunto dual se sobrepone a la oposición entre espacio reducido y espacio no-reducido, que, a nivel social, se concreta en la división entre «indios» y «mestizos» (véase capítulo IV), respectivamente habitantes de las comunidades y de Huari. Podemos afirmar que si existiera una escala de lugares «más reducidos», Huari representaría el pueblo más reducido y manso; en cambio las comunidades rurales se encontrarían en una situación más cercana a lo que es chúcaro y no-reducido.

El diálogo individual

> Coquita linda, cigarro lindo, por favor dile a nuestro cerros, a nuestro viejo a nuestra vieja, barbas rubias, estoy acá suplicándoles para pedirle que mañana, cerro querido, viejito viejita, te pido que mañana no hagas bromas pesadas como lluvia o que me canse, que no me caiga, que todo vaya bien. Si vengo acá es porque soy tu hijo y te quiero, *ruku* y *chakwa*, coquita linda poderosa, háblame ayúdame, y mañana pienso llevar tus hijos para que jueguen, son solo prestados tus animales van a regresar, haz que tus animales jueguen bien que tu nombre quede en alto, y que no le pase nada a tus animales. Cigarro lindo, por favor domestica nuestros cerros que no se molesten. Coquita María, por favor avísame si mañana nuestros animales van a salir con toda tranquilidad o van a haber problemas, si todo va a salir bien por favor que salga por su piel y por su cara, si va a haber algún problema por favor dime, si voy a tener problema demuéstrame. Viejito, viejita, mi cerro permíteme (Rolando, Olayán 2004).

Desde el primer año de trabajo de campo, el hecho de que yo fumara se reveló algo útil. Ofrecer un cigarro, algunas veces, cambió mi posición de «gringa rubia», débil y lejana en el tiempo y en el espacio, a una situación más cercana a la 'humanidad'. Sin embargo, desde el primer momento me di cuenta de que el fumar, sobre todo para los hombres, puesto que en las comunidades las mujeres normalmente no fuman, no era tan solo una práctica de distracción o un momento de descanso, sino que encerraba significados y una 'utilidad' que yo ignoraba totalmente. Durante conversaciones en momentos muy distintos: una caminata a la puna, un descanso a la laguna, una fiesta en la casa o en la plaza, un almuerzo en la chacra, etcétera, mi gesto de ofrecer y encender el cigarro le abrió una ventana a mi conocimiento. La «fumada a los *jircas*» (Eusebio, Acopalca 2005) se materializa en una serie de palabras recitadas como algo absolutamente

obligatorio, palabras dichas en quechua casi indescifrables pues son pronunciadas con la boca entreabierta, murmuradas contra la mano, moviendo el cigarro en el aire hacia algunas cumbres, pronunciando nombres en quechua y apelando a los santos cristianos. Fumar un cigarro comporta una serie de gestos que recuerdan mucho a *chaqchar* la coca, no solo se considera una buena ofrenda para ponerla en los huecos en el terreno, a lo largo de una caminata, cerca de un laguna, arriba de un cerro o también delante de la imagen de la Virgen, sino también es una manera de ponerse en contacto con los *awilitos*, el *ruku* y la *chakwa*, los antepasados, las entidades que surgiendo del pasado cuidan la vida y ayudan el hombre en su labores cotidianas.

Establecer el diálogo que hemos definido como individual significa poder hablar con el *awilito*, pedir al *awilito* y adivinar con la ayuda del *awilito*. El «dialogo individual» asume características de una relación muy estrecha, y también sencilla en las formas, entre el hombre y los *awilitos*, que ocurre siempre por medio de algunos «ayudantes» que son el cigarro, la coca, más algunos objetos utilizados como ofrendas que se dice son siete: coca, alcohol, cigarro, naranja, caramelo, *rucuchu* (habas tostadas) y azúcar. Amancio me explica que son siete porque siete es un numero «bueno» que trae buena suerte, y que son todos dulces porque, aparte de la coca y el alcohol, a los *jircas* les gustan las cosas dulces, si «no hay caramelo o naranja se le da azúcar nomás, y siempre se le cuenta lo que se le está ofreciendo» (Amancio, Acopalca 2004). Además de la calidad, la cantidad es importante pues debe ser muy abundante: mientras que se le habla al cerro se le describen las ofrendas exagerándolas, contándole que son mucho más de los que en realidad son, como me explicaba también Rosalina en Yacya la noche antes de subir a la laguna Chonta: «cuando le daremos coca si tienes una onza de coca le dices que le estas dando miles de onzas, si tienes una bolsita de azúcar le dices que tienes grandes bolsas, cuando lo llamas cuando le hablas» (Rosalina, Yacya 2005).

Este 'dialogo' lo hemos definido «individual» porque se establece de manera privada, sin la necesidad de algún intermediario, ni debe esperar la ocasión de algún ritual colectivo en que se pongan en acto particulares situaciones. Hombres y mujeres, de las dos comunidades y de los caseríos en los alrededores, aprenden desde niños a «hablar con los cerros» y siguen haciéndolo a lo largo de toda la vida, lo hacen en maneras y condiciones diferentes y también motivados por razones distintas. Este nivel de diálogo es el más inmediato, el más cotidiano y de hecho lo que los niños aprenden a través de la experiencia de los mayores: o porque la abuela les cuenta o porque el papá les explica cómo hacer cuando, desde la edad de cinco o seis años, empiezan a ir a la puna para pastar a los animales.

Justo en ese contexto el niño aprende a reconocer los lugares[19] a los cuales no debe acercarse, y si lo hace debe saber cómo moverse, qué cosa decir y además qué cosa dejar. Rolando me contaba que cuando era niño e iba con las vacas a la puna, su abuela en la noche anterior le explicaba todo lo que tenía que hacer, le leía las hojas de coca para que supiera lo que podía pasar y para enseñarle cómo hacer «una vez arriba». Le contaba las historias de los lugares, le trazaba un mapa de los sitios peligrosos y cómo debía relacionarse con algunos elementos del paisaje. La mamá de Amancio también le narraba los cuentos sobre cada lugar que iba a encontrar en el camino, Herminia en Yacya consideraba muy importante que sus hijas supieran cómo debían rezar y ofrendar el azúcar y la coca poniéndolos en «huequitos en el terreno o debajo de algunas piedras» (Herminia, Yacya 2004). Historias de niños que se han enfermado yendo a la puna porque no han respetado las ruinas u otros sitios, o porque se han acercado sin cumplir con las ofrendas y las oraciones, son muchas y se relacionan a la duplicidad de algunos sitios que deben ser tratados con gestos y normas precisas para que no causen enfermedades.

Este vínculo individual se relaciona mayormente con los momentos del trabajo, durante las labores en la chacra, o cuando se cumplen viajes largos, caminando para llevar productos a un mercado o a otra comunidad para cambiarlos, cuando se llevan a los animales a la puna, pues en todos los trabajos cotidianos el hombre necesita «la amistad del *awilu*». Gracias a ella:

> […] trabajas sin sentir cansancio, aliento te queda, regalas un poco y con su cariñito de los *awilus* avanzas, trabajo sin cansar, tú dices *awilito*, *awilitu* aquí está tu coca, tu cigarro, eso es cuando está amistad ya cuando somos amigos ya, "ayúdame voy a terminar como cuatro, como cinco personas, estando yo solo. A ver coquita, doña María, *awilitu awilitu*, ayúdame pues".[...] Te da aliento, sientes como si no hubieras trabajado (Amancio, Acopalca 2005).

Este término, «amistad», que utiliza Amancio, es indicativo del carácter dialógico, directo y espontáneo de este tipo de vínculo, puesto en acto porque se piensa que existe un enlace «congénito» entre hombre y territorio, digamos parental, formulado mediante las ofrendas y una verdadera charla, que siempre comprende una petición.

[19] Cfr. Lollo 2005a; 2006.

Como vimos, cada cerro tiene un nombre y características definidas, una forma, muchas veces un perfil, gustos propios y fisonomía específica[20]. Esta personificación ocurre a través de la figura de los *awilitos*, que son los antepasados identificados con esos cerros. Los *awilitos* son las poblaciones que antes habitaban estas áreas, los que, según el lugar, se llaman los *huarirunas* o los *yayarunas* (véase capítulo II); ellos forman parte de una época anterior a la llegada de los españoles, pero todavía están presentes e interfieren en la vida porque, como nos explicaba Amancio, es «gente de dios padre, nosotros somos del hijo, ellos no han conocido a Jesús. Han recibido castigo con el diluvio, no están en la gloria, por eso viven acá y los restos de su cuerpo, por eso te afectan. Nosotros estamos salvados, por la muerte de Jesucristo» (Amancio, Acopalca 2005). Sin embargo, a pesar de la falta de conocimiento de la religión cristiana, los antepasados son considerados gente importante que ha construido grandes civilizaciones, así que la confrontación con ellos, como hemos mostrado al relatar la historia de las comunidades (cap. II), siempre crea, en los comuneros, una sensación de inadecuación por ser «humildes campesinos» en comparación a la grandeza de los tiempos pasados: «en tiempos de dios padre, antes de Cristo, estos hombres tenían poder, los *awilus*, los *jircarunas*, han sido hombres antiguos fuertes, que comían comida natural» (Amancio, Acopalca 2004). De la presencia de los *awilitos* en época pasada han quedado las pruebas en los restos de las «grandes ciudades», de tumbas (las *chulpas*), y ahora ellos se han vueltos cerros; pero también es posible encontrarse con ellos, con sus poderes, en las lagunas, en los ríos, en las cuevas y por supuesto en los sitios arqueológicos. Los antepasados se imaginan con rasgos humanos, pero «blancos», pues, en la construcción simbólica, la riqueza, el poder y también la capacidad intelectual se relacionan con los «blancos». Aparentemente, los *awilitos* se comportan como humanos caprichosos que deben ser cuidados para desarrollar potencialidades positivas hacia el hombre que debe manejar el vínculo con ellos: «son como hombres pero más y más altos, te miran pues a todos los pueblos» (Amancio, Purhuay 2004).

Como vimos, existen «ayudantes» principales que ponen al hombre en la condición de hablar con los *awilos*: la coca, el cigarro, el alcohol; sin embargo, es importante también conocer las características de cada *awilu* para poderse relacionar. Conocer el nombre, el género y el carácter de cada *awilu* es necesario

[20] Quien frecuenta algunos lugares de la puna periódicamente conoce las preferencias de los *awilitos* hacia comidas específicas que deben ser utilizadas como ofrendas. Además, conoce los sitios precisos en los cuales deben ser dejadas las ofrendas y cuáles son los nombres y el orden jerárquico en el cual se nombran.

para poder dialogar y escoger las ofrendas mejores, así como conocer su posición dentro del orden jerárquico en que están organizados. Por cierto, hay que tener cuidado al apelar a los *awilos* porque algunos deben ser nombrados antes de empezar la petición, otros a lo largo de la oración y todos en una disposición jerárquica estricta. Además, los *awilos* se relacionan de manera diferente al hombre si son de la puna e identificados con lugares lejanos y relacionados a la altura y a elementos chúcaros, o si son *awilos* con los que se habla en la chacra o en la casa, así que según el tipo hay que utilizar oraciones y también «ayudantes» distintos.

Así lo explicaba Rolando en relación al *puru*, la pequeña calabaza tallada que se usa para poner la cal, necesaria a la masticación de la coca:

> […] el macho es recomendable para la puna, para que le domina a la dama y al viejo, los cerros son varones o hembras, siempre están en pareja. Diferentes *purus* para el cerro y para la chacra, eso se puede prestar y utilizar en todo, el *puru* para los cerros no debe tener adornos, lámina de lata, dibujitos en el caleador, el *puru* no debe tener ningún tipo de metal, el caleador sí puede tener. Hay un metal parecido al bronce, es especial para los cerros porque es parte del cerro, es un mineral y eso lo domina, cuando está así *chaqchando* ese es lo que domina el cerro a golpes domina el cerro (Rolando, Olayán 2004).

Los cerros con que se habla cuando hay que ir a la puna pertenecen a los más *chúcaros*, y consecuentemente son también los más peligrosos, no se puede pensar en ir de cacería en la puna sin saber cómo relacionarse con ellos:

> […] cuando yo voy a la cordillera así de cacería o con mis animales no me canso, no tengo hambre ni sed, si como un pan en el día o un poquito de azúcar, mi agua con azúcar, limón mi coca, y me siento liviano será porque yo creo en los cerros les ofrendo, nunca me olvido, a veces que voy a la puna siempre le llevo las cosas que mis antepasados me han enseñado, porque esto no es de ayer: es de mis antiguos, mi papá me enseñó antes de fallecer, a él le enseñó mi abuelita. Cuando uno visita las manadas, cuando uno viene a estos lugares comentan a este cerro le gusta tal cosa y tal cosa, cada cerro tiene diferente gusto. Por ejemplo, por este lado le gusta la haba tostada, pero lo fundamental es como te decía: alcohol, coca, cigarros, naranja y azúcar, eso es lo fundamental, a eso se le puede incluir otras cosas [como] anisado. Y por ejemplo cuando llueve, cuando hace frío, yo no siento frío, una vez amanecí así como estoy en una choza, sin poncho sin nada, en Ururpa, solamente con mi perrito. Nunca me ha pasado nada por eso te digo que yo tengo pacto con los cerros. Y la gente que no cree siempre le pasa algo. En el momento de ofrendarle se habla con los cerros, los cerros son como personas, y me protegen, así agarro mi coca: a ver, coquita mamita, me ofrenda a nuestro Señor al Dios a Santa Rosa y a mi padre, los tres diositos Santa Rosa

> y papá, ayúdame en esta caminada con los cerros, con estos cerros, cada cerro tiene su nombre, todo los cerros, digo sus nombres de los cerros, ayúdame, por favor, señor de los cerros, mayormente no se le dice cerro, se le dice viejo y vieja, *rukus chakwas*, *awilitos*, abuelo y abuela, así se les dice a los cerros, abuelos protéjanme que no me pase nada. Hay cerros mujeres y cerros varones, por ejemplo allí en Ururpa que te digo allí hay Rukucha pues o sea abuelo y abuela. Por ejemplo se dice que los abuelos no son como nosotros, son rubios barbas de oro cabello de oro, así claro, se imagina que son claros, gringos abuelos se le dice. A veces hay figuras por ejemplo este cerro hasta el momento yo no logro distinguir dónde está su cara del abuelo y de la abuela, pero los lugareños me dicen de una parte se ve clarito que es como un abuelo, y el otro extremo se ve con la cara de una abuelita, como te dije a todos los cerros se le dice abuelo y abuela. Siempre están hermanos, en pareja, igualito con las lagunas se dice que por ejemplo Ururpa es mujer, Murucocha es varón, si se ve algo, una persona, en Murucocha va a parecer un hombre; en Ururpa, una mujer. Primero nos encomendamos a nuestro Señor, mamita Santa Rosa, mi padre que está en el cielo, porque mi padre tuvo casi la misma costumbre, siempre andaba en la puna así de cacería, ilumíname que no me pase nada, espero no tener hambre ni sed, frío ni calor, que me sienta normal ayúdame a caminar. Aquí estoy cerro, que no se moleste que yo siempre vengo acá, vengo porque me gusta andar en estos lugares porque te quiero por mis animales, si estoy de cacería no te moleste, regálame un poco de esos animales que ya no te sirven que yo vengo a eso y no te molesto te voy a ofrendar un poco de coca y alcohol así esto con un cruz y rezo mi padre nuestro. De esto [coca] agarro un poco y le ofrendo al cerro debajo de la piedra en algún lugar escondido. Coca, por favor, a ver avísame qué dicen nuestros cerros si voy a pasarla bien o pregúntale si están molestos: dime, coquita, avísame, nuevamente se hace la cosa, tres veces se hace esto. A medida que uno va *chaqchando* puede ser dos, tres, el límite es siete veces, a medida que uno va *chaqchando* igualito se arregla. Para dejar de *chaqchar* por ejemplo tiene que salir así todo por su cara; cuando me sale ya sé que todos los cerros ya están conmigo, ya no se aburren de mí, no soy persona no grata (Rolando, Olayán 2003).

En el marco del diálogo establecido de manera individual, necesita una mención especial la obra de los curanderos, de los especialistas en rituales que desarrollan con las fuerzas supernaturales del territorio un diálogo particular. Los curanderos («los *hipicoq*», «los que sacan bruja») perpetúan una relación elitista y particular con los *awilos*. Cada curandero tiene un cerro «amigo» con el cual se comunica cotidianamente y que solicita en el momento en que debe desarrollar algunas curas; también pueden ser más que uno, dependiendo del curandero, pero siempre son cerros de su lugar de origen. Aunque cuando se encuentran en otros lugares, cosa que pasa muy a menudo porque a un «buen curandero lo llaman siempre

desde muchos sitios» (Herminia, Yacya), el curandero siempre empieza la cura o el diagnóstico de la enfermedad nombrando y dialogando con sus cerros, a pesar de que no pueda verlos físicamente. Se piensa que el poder del curandero y sus capacidades llegan del poder del cerro y de la fuerza de su relación con él; la cual no solo explica las curas mediante una voluntad positiva hacia el objeto de las atenciones, sino que también puede ocasionar daños. El curandero tiene, no solo un conocimiento de los rituales curativos, sino un vínculo tal con sus cerros que puede dominar y enderezar las fuerzas en un sentido positivo o negativo según su placer[21].

Diálogo colectivo

Esta segunda tipología de vínculo entre hombre y lugares significativos se articula sobre la base de algunas fiestas o rituales que se desarrollan en temporadas precisas del año. En este contexto delinearemos dos de estas ocasiones: una que se podría definir como un ritual que tiende a un cambio de estado y se cumple para expresar una petición; la otra que se define más como fiesta o celebración. Ambas se desarrollan, aunque con algunas diferencias y vinculadas a los lugares relativos, en las dos comunidades, aunque describiremos la primera con referencia a Acopalca y la segunda en relación con Yacya. El *awilu turky*, descrito en Acopalca, corresponde a un desplazamiento de huesos de *awilos* para la fertilidad de la tierra. En relación con Yacya analizaremos la celebración de la fiesta de las cruces, que hemos mencionado en el capítulo III.

En estas ocasiones, el diálogo con las *jircas* se establece solo mediante una serie de eventos y de gestos cumplidos colectivamente y dirigidos por una persona o un grupo restringido de personas, siguiendo etapas preestablecidas y asumiendo rasgos más complejos con respecto a lo expuesto anteriormente. Otro elemento de relieve que diferencia los dos acercamientos es la participación de la colectividad en la petición que se expresa a través de la ceremonia. No necesariamente la participación en la petición presupone también la presencia física de la colectividad al ceremonial; veremos que el primer caso es una fiesta en la que participa toda la comunidad, mientras que el segundo caso concierne más a un ritual reservado.

[21] Para profundizar esta temática véase Rossi 2005 y 2009.

La fiesta de las cruces en Yacya

La fiesta de las cruces se celebra en toda la zona de Huari a mitad de septiembre[22] y, en Yacya, justo después de la fiesta patronal de la Virgen de la Natividad, entre el 13 y el 16 de septiembre. En Yacya existen dos cruces, una de arriba y una de abajo. La de arriba es la cruz que se encuentra sobre el cerro Calvario, el *jirca* más cercano y dentro del pueblo. La de abajo es una cruz más pequeña que se halla en una capillita adentro del panteón. Las dos cruces, cuando están en sus lugares, se encuentran especulares, una enfrente de la otra, a los dos lados del pueblo; una al oeste, en la puna, con vista a la Cordillera Blanca, otra al este hacia la carretera a Huari, con vista a la quebrada. La gran cruz del Calvario se sitúa arriba de un alto muro que es parte de un sitio prehispánico (imagen 16), que mira por un lado al pueblo de Yacya y por otro a la puna y los nevados.

El 12 de septiembre —terminada la fiesta patronal el 11 con la corrida— las dos familias, encargadas para ese año de las cruces, llegan a los lugares respectivos para «bajarlas» (imagen 15). Esto significa que las dos cruces deben ser llevadas a la iglesia para que sean adornadas nuevamente. Cada año las cruces cambian «de vestimenta», o sea se renuevan las mantas blancas que las revisten y se las adornan con flores y ramas de romero y otras hierbas perfumadas. Una vez renovadas, las cruces se quedan en la iglesia donde reciben rezos, velas y ofrendas de coca, a lo largo de los días 13 y 14 de septiembre. Estos días son también los de las procesiones donde se dice que las cruces «se encuentran». De hecho la peregrinación

[22] La fiesta en esta área se celebra en septiembre a diferencia de muchos otros lugares del Perú, en los cuales se celebra en mayo —durante el día de las cruces, el 3 de mayo. Esto puede estar vinculado con la clausura de la cosecha, que en estas zonas ocurre justo a mitad de septiembre, con el último producto, el trigo, que se cosecha en agosto (cf. IV. 4). Además, hay que recordar que en algunas áreas andinas la fiesta se divide en dos periodos del año, normalmente la bajada al pueblo de la cruces ocurre el 3 de mayo, pero la subida se cumple en septiembre (Isbell 1978) o en noviembre (Urton 1984); por estar la bajada relacionada a la cosecha y la subida a la llegada de las lluvias (Zuidema comunicación personal 2006). En nuestro caso, la unión de la bajada y de la subida a mitad de septiembre reúne también el momento de la clausura de la cosecha con el momento de espera de las primeras lluvias. Nos parece también importante recordar que en la misma temporada en que se desarrolla la subida y la bajada de las cruces, septiembre, también se actúa la batalla ritual entre mitades con la *achupalla* (cf. Cap. III) —o se desarrollaba en algunos casos, como en Huari. Eso se relaciona por un lado con la fiesta de las cruces que, como veremos, también expresa ritualmente la bipartición en *hana* y *hura* del pueblo y su simbólica unión en la procesión de las cruces en la plaza; por otro lado se vincula con el cierre de la cosecha, es decir, el periodo, durante todo el año, en que los comuneros disponen de la mayor cantidad de productos pues es el momento en el cual supuestamente la parte de arriba y la parte de abajo se deberían encontrar para el intercambio de productos procedentes de pisos ecológicos diferentes, es decir, la fiesta de la *achupalla* en época de clausura de la cosecha podría indicar el encuentro de las dos partes para el intercambio.



Imagen 16. La bajada de la cruz del Calvario, Yacya (foto Emanuela Canghiari)

a lo largo del perímetro de la plaza muestra las dos cruces juntas que dan vuelta, dos veces, por dos días consecutivos para después entrar de nuevo en la iglesia. El 15 es el día en que las cruces salen en procesión con la Virgen de la Natividad y con San Juan, sin embargo ese año (2005) no hubo alférez para la procesión así que las cruces se quedaron dentro de la iglesia. El 15 es también el día de la «despedida de las cruces» y es el momento en que mayormente se reza y se prenden velas debajo de ellas; la iglesia queda abierta durante toda la noche del 15 para que todos puedan «despedirse». Durante la noche, las familias de los cargueros, muchas mujeres y otros devotos, velan con chicha, bizcocho y coca, antes del día en que las cruces regresan a sus lugares. Así, el 16 es el día del «regreso», en el cual se desarrolla la procesión más larga e importante de la fiesta, la caminata hacia los dos sitios donde las cruces se quedarán hasta el año siguiente: una sube al calvario, otra baja al panteón.

Durante la caminata hacia el calvario los comuneros se quejaban de que actualmente la participación del peregrinaje ha disminuido mucho, mientras que hubo un tiempo en el que toda la comunidad no podía eximirse de acompañar a las cruces y que ese era, junto con la fiesta de la Virgen, el momento religioso más significativo. La procesión está encabezada por el cura, llevando el Santísimo; antes de que cada cruz tome su camino el grupo da una vuelta a lo largo del perímetro de la plaza y se detiene en cada esquina. Las cruces se sitúan después de los bailarines y de los músicos que se posicionan entre el Santísimo y las cruces. Terminada la vuelta en la plaza las cruces toman su vía al pueblo. Antes de llevarlas a sus sitios las cruces «hacen visita» a algunas familias de la comunidad, pasando por

las calles del pueblo. Normalmente se pasa por las casas de los cargueros, donde se detienen para tomar y comer, así como en las casas de las autoridades o de los más devotos. En ese entonces, la procesión pasa por algunos puntos significativos adentro del pueblo, inscribiendo un mapa de casas y de familias importantes en el área habitada. Después de estas vueltas, la primera cruz que llega a su lugar es la del panteón, la procesión entra en el cementerio y los cargueros plantan la cruz adentro de la capillita, donde se hace una nueva pausa para tomar, bailar y prender velas debajo de la cruz. Terminada esta primera fase, el grupo se mueve hacia donde comienza la subida al cerro Calvario. Sin embargo, antes de tomar el caminito de piedras que desde el pueblo conduce hasta arriba, la procesión se detiene nuevamente en una pampa donde se encuentra una capilla en la cual se deja la cruz mientras que la gente se traslada a las casas de los alféreces para almorzar; durante esta hora en que la cruz se queda en la capilla, mujeres y niños llegan para rezar prendiendo velas (imagen 17). Al terminar el almuerzo, la cruz retoma su vía con un grupo de gente mucho más numeroso que antes;

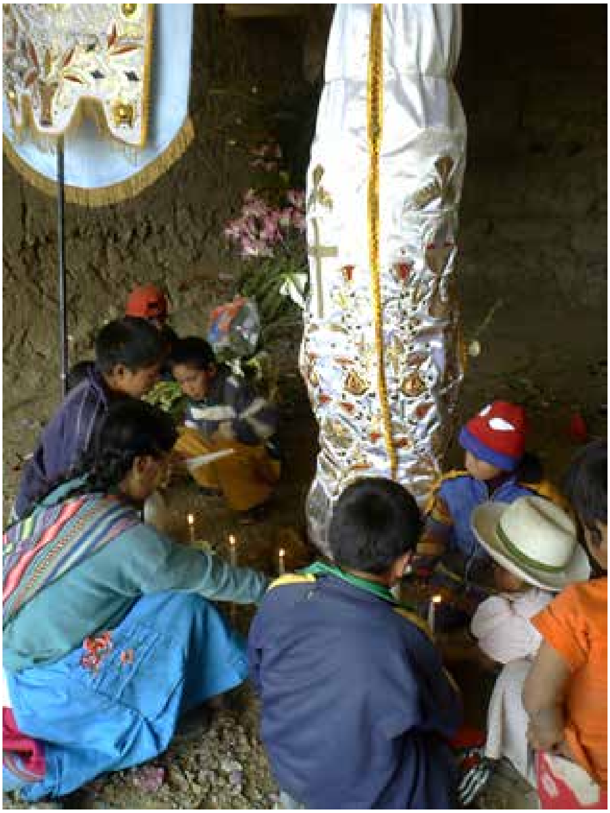


Imagen 17. Rezos a la cruz en la primera parada de la procesión (foto Sofia Venturoli)

los comuneros llegan, llevando chicha y comida pues la subida de esa cruz es mucho más larga y difícil que la ida de la otra al panteón.

Esta última parte de la peregrinación se presenta como la más importante y decisiva de toda la fiesta. También quien no había participado precedentemente cumple el último tramo del camino y acompaña a la cruz a lo largo del sendero de piedras. Este camino es la vía de comunicación entre el área habitada y la puna, entre la parte chúcara y la parte mansa del territorio de Yacya. Mientras que la primera cruz se queda dentro del pueblo, esta otra debe llegar a la puna, precisamente en la orilla entre pueblo y puna, en el límite del área habitada de Yacya. En el sentido común local, el «camino a la puna» siempre se considera como un viaje peligroso que se debe hacer con conocimiento de los sitios y conciencia de los poderes y los peligros de los sitios. Este sendero, trazado con piedras y pequeños muros a los lados, tiene un valor muy evidente a nivel simbólico: es el camino a la puna y es la vía al Calvario, que es el *jirca* de Yacya. El caminito de piedras está constelado de otras pequeñas cruces que indican paradas para los que suben y recuerdan las etapas de la vía crucis. Sin embargo, el sendero hasta el Calvario representa un camino en la historia de Yacya, en su pasado, porque los comuneros consideran ese cerro —donde como decimos existe un sitio arqueológico muy grande con construcciones monumentales— como el lugar de origen de los habitantes de Yacya. Cuando se habla de los Yayarunas, los antepasados, los primeros pobladores del área (véase también capítulo II), se dice que vivían en el Calvario y a lo largo de esta cumbre en la puna que mira a la Cordillera Blanca. Desde arriba la gente se había movido hacia abajo por causa de la reducción y la idea de un desplazamiento está presente en la mente de los yacynos:

> […] arriba del Calvario hay ruinas, en esas ruinas que hay allá arriba la gente vivía, en la época antes de María Jiray, después que construyeron la iglesia, la gente ha bajado a la plaza mayor, a la plaza de Yacya, cuando María Jiray construyó la iglesia todos bajaron, esas quedaron pues como ruinas. De ese tiempo están conmemorando cada año, también las poblaciones de los alrededores se iban a hacer fiesta allí, donde están las ruinas, porque de allá se puede ver, desde lo alto, así se ha quedado como lugar de la cruz (Francisco, Yacya 2005).

La subida al Calvario es un regreso al origen, un movimiento inverso con respecto a lo que se reconstruye en la memoria, una necesidad de regresar en el lugar de origen y rendir gracias con bailes, chicha, rezos y ofrendas en el sitio que representa de manera más fuerte la identidad de este pueblo, que simboliza el umbral de su civilización.

Esta parte de la peregrinación es la más larga. Para cubrir un área que normalmente se cubre en media hora, en ese día la subida dura desde las 2 de la tarde, después del almuerzo, hasta las seis o seis y media, antes de la oscuridad. Las cruces puestas a lo largo del sendero de piedra constituyen otras tantas etapas en las cuales se colocan pequeños grupos de personas que esperan la procesión con chicha y chocho, para que la gente descanse y coma. En esos momentos también se desarrollan tareas organizativas, como decidir los cargos para el próximo año y se anota en el «libro de cargos» quién ha cumplido y quién ha sido moroso en el año. Cada etapa cuenta también con sus bailes frente a la cruz que está subiendo, rezos por parte de mujeres con velas encendidas y ofrendas de flores que se pegan a la cruz o se dejan abajo cuando se para en el camino.

Llegar al Calvario es una experiencia visualmente muy intensa, porque este cerro representa la punta de una cresta que corre a lo largo de todo el lado oeste del pueblo y constituye el límite natural entre la puna y el pueblo. Solo al llegar hasta allá es posible admirar la Cordillera Blanca, un escenario que se abre de improviso llegando al Calvario. Este punto fue también el comienzo del camino de María Jiray hacia la puna, para llegar a la laguna, la procesión de algún modo vuelve a recorrer el inicio de la vía que trazó María Jiray hacia la laguna. El camino de piedras al Calvario es la conjunción entre la zona reducida y la zona no reducida; cuando María Jiray llega al Calvario se vuelve chúcara, ha terminado sus afanes en el pueblo y regresa a sus lugares. El Calvario representa el punto máximo de sublimación de las dos condiciones: es el lugar de origen, el lugar de los antepasados, las ruinas con vista a la Cordillera sobre las cuales se ha puesto una cruz, la cruz más importante y significativa para la comunidad; es el sitio donde se resuelven todas las discontinuidades entre cristiano y no cristiano, entre prehispánico y español, entre poblado y no poblado, entre *chúcaro* y manso. La cruz que todos acompañan simboliza la voluntad de renovar cada año la existencia de una cultura que nace de la capacidad de gestionar diferentes influencias manejándolas e integrándolas entre ellas.

Este es el sentido más profundo del Calvario como lugar significativo, un sitio que guarda el pasado de la comunidad y también encierra el presente, un sitio que entraña significados y simbologías distintas que allí se solucionan. La caminata hasta arriba es el momento en el cual toda la comunidad de manera colectiva se pone en contacto con sí misma, al plantar la cruz en el Calvario se pone en contacto con su tierra, que define su identidad: se establece el diálogo colectivo, hecho de gestos rituales construidos sobre el vínculo con el territorio.

Hay que considerar también que en la cumbre donde se sitúa el Calvario se encuentran otras dos cruces mucho más pequeñas (imagen 18), plantadas sobre montículos de piedras, que se alinean con la del Calvario y crean una suerte de perfil trazando como un borde sobre la cresta en este lugar que marca un límite entre el pueblo y la puna (cfr. Bellenger 2005). Toda la cresta presenta restos prehispánicos de edificios que también contienen huesos de los *awilitos*. Las tres cruces durante todo el año son objeto de visitas, ofrendas y rezos, por parte de quien se encamina a la puna, llevando animales o buscando hierbas. Debajo de las cruces es muy fácil encontrar cigarros, coca, flores o trapitos blancos. Sin embargo, la mayor, que de hecho se asienta sobre el edificio prehispánico más grande, es la más considerada porque también sus ruinas son el centro de la existencia de los *awilitos*. En el gran muro que se eleva, arriba del cual se halla la cruz, se encuentran nichos dentro de los cuales hay cráneos y diferentes huesos humanos (imagen 19). Esos nichos son los sitios adonde se coloca la mayor cantidad de ofrendas y que la gente de la comunidad considera los sitios más peligrosos de la cumbre. Es imposible acercarse sin ofrendas y conocimientos sobre cómo hacerlas: lo primero es nombrar los cerros, llamarlos con el cigarro y soplar hacia el muro, en un segundo momento es posible el acercamiento solo si se lleva por lo menos coca y azúcar. Los huesos humanos de los antepasados



Imagen 18. Otra cruz en la cresta del Calvario (foto Sofia Venturoli)



Imagen 19. Restos humanos en el sitio del Clavario, Yacya (foto Giulia Garra)

son quizá lo más poderoso y más peligroso que caracteriza un lugar de ruinas[23] y siempre mantienen una duplicidad en sus potencialidades, que se mueve entre el peligro de enfermarse hasta morir y la profusión de ayuda para la cosecha y el cambio del clima. En este mismo lugar, y también en otros sitios a lo largo de la cresta, puede ocurrir que se cumpla un ritual tan importante como peligroso como el que ahora vamos a exponer.

Awilu turkuy: *el ritual de los huesos en Acopalca*

En Acopalca, así como en Yacya, en determinadas temporadas del año se desarrolla una ceremonia relacionada con la fertilidad de la tierra y con la capacidad que el hombre puede desarrollar para manejar situaciones climáticas gracias a la relación con los *awilitos*. Este tipo de «rezo» a los *awilitos*, capaz de mutar las condiciones meteorológicas durante períodos importantes del ciclo agrícola, depende de un diálogo peculiar que un hombre o un grupo de hombres establecen en un lugar predefinido, y que sin embargo tiene efectos sobre toda la comunidad. Aunque por un lado se trata de un diálogo muy elitista, lo consideramos en el marco del diálogo colectivo por el hecho de que el ritual se despliega por voluntad de toda la comunidad, o una parte de esa, pues todos sufren de las malas condiciones del terreno en situaciones climáticas no favorables. Así que en caso de lluvia insistente o de sequía no manejable a través de los canales de riego, la comunidad normalmente se dirige a las autoridades y a los más ancianos, «los que saben» (Saturnina, Acopalca 2004), los cuales organizan el ritual. Este tipo

[23] Para profundizar la temática del acercamiento a las ruinas y de la simbología puesta en acto por los huaqueros véase Canghiari 2006b y 2009.

de ritual llevado a cabo solo por algunas personas se puede definir como colectivo porque todos lo piden y porque todos gozan de los resultados.

La petición se divide en dos momentos fundamentales: uno es la *chaqchada* inicial, complementada por ofrendas y palabras rituales; otro es el momento en el cual se desarrollan los gestos más característicos que expresan la especificidad de este ritual: el desplazamiento de los huesos desde su lugar originario, la tumba prehispánica, hasta afuera para exponerlos «al aire y al cielo» (Saturnina, Acopalca 2004). Este es el momento más peligroso y característico del ritual, que debe ser desplegado por un grupo de «hombres mayores, hombres que *chaqchan* coca con mayor fuerza». Nos explicaba don Amancio (Acopalca 2004) que pueden ser «especialistas», normalmente curanderos u hombres que son reconocidos por toda la comunidad como «sabios». El término «sabio» en este marco significa alguien que mantenga desde largo tiempo un vínculo estrecho con las fuerzas sobrenaturales que se expresan en los elementos sagrados del paisaje. Esto significa saber «chaqchar con mayor fuerza», tener un vínculo fuerte con los *awilitos*, un diálogo de reciprocidad que se despliega desde toda la vida —por esta razón se trata casi siempre de ancianos. Mover los huesos de los *awilitos* puede comportar un peligro muy grande que se materializa mediante una enfermedad muy reconocida y difundida en toda el área del Callejón de Conchucos: el *malcampo*[24]. La enfermedad se produce cuando el hombre interviene de manera equivocada, pisando o moviendo piedras o restos de los *awilitos*, en aquellos lugares donde se mueven fuerzas que pueden interactuar con la vida del hombre.

El ritual del *awilu turkuy* en Acopalca se desarrolla en dos sitios en los cuales se hallan restos arqueológicos, Cashapayan y Ranrash[25], que se encuentran ambos en tierras comunitarias. El ritual se pone en acto cuando se producen temporadas problemáticas a nivel climático: en caso de grandes lluvias o extremas sequías, que pueden dañar la cosecha. En estos momentos un grupo de hombres, como decíamos, ancianos o expertos en relacionarse con fuerzas sobrenaturales, se dirigen hacia el sitio para reestablecer la situación atmosférica idónea a la época del año. Se piensa que este desplazamiento de los huesos de los *awilitos*, una vez expuestos «al aire y al cielo», pueda interferir con las condiciones meteorológicas.

---

[24] Para profundizar la enfermedad del malcampo, sus causas y sus curas ver Ciccacci 2006a y 2009.

[25] Los sitios no son siempre los mismos y en las palabras de los comuneros a veces cambiaba el nombre y el lugar en que tenía que ser desarrollado el ritual.

Como señalamos, el ritual se define en dos fases principales, que son la *chaqchada* inicial, durante la cual el grupo se dispone sentado en un círculo alrededor del área de las ruinas y empieza, mediante vehículos como la coca, el humo del cigarro y el alcohol, a establecer el diálogo con los *awilitos*. Puesto que nunca ocurrió en períodos de trabajo de campo que pasara una temporada tan peligrosa, nunca pude asistir al ritual, así que lo escuché narrado por acopalquinos:

> [...] hay personas que tiran su *chaqchada,* que tienen su paciencia, no cualquier puede hacerlo, la comunidad sabe quién debe hacerlo, ellos saben hablar, ellos mismos hablan, esos los que saben, mandan hacer para las chacras, *awilu turquí*, voy hacer limpieza dice, voy hablar, dos tres días nomás, coincide, coincide y hace calor nomás en estos días, para este pueblo nomás. Regalan su coca, sus cigarritos, su naranja, su caramelo. Hay roturas de ollas pa allá, como habrá sido con los españoles su guerra, todas esas piedras que habían fabricado todas esas piedras labradas para que guarden sus cosas, esas han roto, bastante tenían y han roto. Allá hay también vasijas de oro, que salen en un tiempo, en primero de mayo, el día del trabajo (Amancio, Acopalca 2004).

Estos gestos permiten abrir un canal de diálogo para la transmisión de peticiones desde el grupo de hombres sentados hacia los *awilitos*, materializados en los huesos. La otra etapa consiste en empezar a rezar a los antepasados y a pedir lo que se quiere que cumplan:

> [...] se suplica, por favor, sóplalo toda esta atmósfera que no llueve pe, por favor, así se dice, *awilito* aquí te doy todas tus cositas aquí están tus hijos suplicándote, aquí te doy, te regalo caramelitos chicos, con esos naranja, aquí te estamos regalando tu coca, tu galleta, tu azúcar, tu *machica*, despéjalo el cielo, que haga calor que seque las hierbas malas (Amancio, Acopalca 2005).

Una vez establecido el diálogo, mientras se desarrolla la petición hay que seguir con el momento central del ritual que se desempeña sacando los huesos de la *chulpa* y poniéndolos al aire libre. El gesto principal de este desplazamiento es colgar la calavera arriba de un alto palo que debe ser enclavado en el terreno: «cuando mucho llueve sacamos huesos de *awilu*, nosotros decimos, y lo ponen en un palo, *awilu turkuy*, le dicen, quiere decir que este palo con hueso o cráneo del hombre antiguo dice este cráneo sopla todo el espacio para que ya no llueva» (Amancio Acopalca 2004). De este gesto toma el nombre el ritual, de *awilu turkuy* porque *turku* significa vara, palo.

Como señalamos antes, el mismo ritual se puede poner en acto en períodos de lluvia abundante para pedir el sol y el calor para las chacras, o también en temporadas de sequía cuando se necesita la lluvia para regar los campos. Sin embargo,

hay una discriminación que es necesario hacer: existen *usyaqa awilu* y *tamyaqa awilu*, *usya* en quechua ancashino significa calor, *usyay* despejar, mientras que *tamya* significa lluvia; es decir, existen *awilos* que pueden llevar la lluvia y otros que llevan el sol, no todos los huesos se utilizan entonces para el mismo fin. Por lo tanto aún más importante resulta el papel de quien desarrolla el ritual, que no solo debe conocer las palabras y los gestos que se deben cumplir sino también debe saber cuáles son las tumbas que deben ser interpeladas según la necesidad. Amancio me explicó que no hay otra manera de entender la inclinación de cada *awilu* sino la de probar, el método empírico establece la peculiaridad de cada tumba y de cada sitio. Se sabe que estas capacidades dependen de una suerte de característica genética procedente de la temporada del año en la que nació el *awilu*. Los *awilos* que han nacido en tiempo de sequía serán *usyaqa*, los *awilos* nacidos en tiempo de lluvia serán *tamyaqa*.

> *Awilu* también hay dos clases de lluvia y de *usya*, gente que ha nacido en tiempo de lluvia y gente que ha nacido en tiempo de calor, *usya* y *tamya*, el que ha nacido *usya* dice sopla la lluvia. [...] Se sabe haciendo pruebas, si tú has colocado hueso y llueve este no es *usya*, es de lluvia, si tú has colocado cabeza y sopla todo, amanece con despejado entonces ese es de calor, ese hombre ha nacido en calor (Amancio, Acopalca 2004).

Este ritual indica claramente no solo otra manera que el hombre de Conchucos desarrolla para relacionarse con su territorio para manejar su cotidianidad, sino también la especificidad del diálogo que establece, o debe establecer. Los lugares están a tal punto dentro de la vida de las comunidades que no solo son personificados como los *jircas* que adquieren características personales específicas, sino también son simbolizados por huesos humanos con su propia fecha de nacimiento capaz de expresar funcionalidades diferentes.

En el marco de lo que hemos nombrado diálogo colectivo, esta relación, este diálogo verdadero y simbólico que se establece entre los poderes de los lugares y el ser humano, se define como momento de expresión de conocimiento y de autoridad; es decir, mediante la capacidad de dialogar con los *awilos*, unos hombres sobresalen como los que saben y tienen los conocimientos para enfrentar tal peligro, y son los que pueden ayudar a la comunidad. Por lo tanto, la capacidad de afrontar esas fuerzas para cumplir con el *awilu turky* indica también pertenecer a una jerarquía de hombres que se expresa también a nivel social.

Además, lo que resulta necesario es no solo la capacidad de dialogar con algunos lugares más poderosos y por lo tanto más peligrosos en la escala jerárquica, sino

también la necesidad de una continuidad de la relación de reciprocidad entre el hombre y sus lugares sagrados. Puede relacionarse con esos *awilos* solo quien mantiene con ellos, y con todos los puntos significativos del territorio, una relación persistente en el tiempo, quien ha sabido a través del tiempo y de la confianza establecer un vínculo especial con esas fuerzas, gracias a su obediencia a las leyes de la reciprocidad: «los que *chaqchan* con mayor fuerza».

Epílogo

«Releyendo todo me doy cuenta de que la historia de Palomar
se puede resumir en dos frases:
un hombre se pone en camino para alcanzar,
paso a paso la sabiduría.
Todavía no ha llegado»[1].

(Italo Calvino 1983)

Lo que uno espera al final de un libro es llegar a un capítulo intitulado «Conclusiones». Sin embargo, lo que empezamos aquí no se llamarán conclusiones, porque esta palabra presupone un cierre de algunas ventanas que han sido abiertas durante el camino de la etnografía. Lo que hemos planteado hasta ahora parece más bien haber abierto estas ventanas, quizá hacia una continuación de los trabajos. Este texto, que ha querido ser una polifonía de voces, ha llegado a las «últimas» palabras no porque ha alcanzado definitivas certezas o conclusiones, sino porque ha terminado el tiempo dedicado a la escritura (Castaldo 2005). Llegamos a estas «últimas» palabras con una única certeza: cualquier etnografía existe solo como texto *in fieri* (Tyler 1986), no solamente porque la textualización de una cultura es algo imperfecto que no puede anhelar la exhaustividad, sino porque una escritura no puede hacer otra cosa que mostrar un proceso que tiene una «fecha de vencimiento», esa fecha es el día en que se coloca el último punto en la escritura de la etnografía, realizando artificialmente una interrupción a un proceso que la realidad ve constantemente en progreso. El fragmento de este proceso que hemos intentado reconstruir aquí se delinea como el comienzo de un análisis, que debería ser continuo y que, justo en ese momento, registra un avanzar del proceso y presenta nuevas condiciones muy significativas.

---

[1] Rileggendo il tutto, m'accorgo che la storia di *Palomar* si può riassumere in due frasi: un uomo si mette in marcia per raggiungere, passo a passo, la saggezza. Non è ancora arrivato.

Lo que es y lo que parece...

El área de Huari, en estos últimos años, está sufriendo, y también produciendo de manera activa, un cambio en muchos ámbitos centrales de su sociedad. La comparación y contraposición de las realidades representadas por las dos comunidades rurales y por la cabecera provincial ha evidenciado situaciones en algunos aspectos unitarias y en otros distanciadas. Me parece útil utilizar el modelo expuesto por Clifford Geertz en la sociedad de Java en el artículo «Ritual and Social Change: A Javanese Example» (Geertz [1973] 2000: 142-189). En ese artículo se expone el caso de un ritual funerario en el cual se ha evidenciado una fractura entre «ideología» y «religión»[2]. Geertz evidencia una incongruencia, una discontinuidad, entre dos aspectos básicos de la reproducción social: la estructura cultural de significado y el *pattering* de la interpretación social, una incongruencia debida al persistir en un ambiente urbano de un sistema religioso simbólico idóneo a una estructura social rural.

> A discontinuity between the form of integration existing in the social structural (causal-functional) dimension and the form of integration existing in the cultural (lógico-meaningful) dimension [...] the difficulty lies in the fact that socially kampong people are urbanites, while culturally they are still folk[3] (Geertz [1973] 2000: 164).

Considerando los pobladores de los barrios periféricos, llamados *kampong*, de las ciudades y los habitantes de los pueblos rurales, el autor evidencia cómo existe una gran distancia entre los dos sujetos (hombre urbano y hombre rural) a nivel social. Las formas de estructuras sociales de las cuales forman parte los pobladores de los *kampong* son sobre todo urbanas, es decir, se basan sobre un fuerte pluri-clasismo delineado por estructuras profesionales, sobre formas de gobierno más burocráticas e impersonales, que causan debilitamiento en los vínculos territoriales a favor de los lazos ideológicos; todo lo opuesto de las estructuras sociales rurales, basadas en una cooperación interfamiliar y en agrupamientos territoriales. Por otro lado se evidencia una notable continuidad a nivel cultural, o sea a nivel de significado. Los modelos de creencia, expresión y valor a los cuales se

---

[2] Hannerz también evidencia tres «dimensiones de la cultura» desde cuyas interrelaciones se produce el proceso cultural: «ideas y modos de pensamientos, formas de expresión y distribución social» (Hannerz 1998: 11).

[3] «Una discontinuidad entre la forma de integración existente en la esfera de la estructura social (causal-funcional) y la forma de integración existente en la dimensión cultural (lógico-significativa) […] la dificultad está en el hecho de que los del kampong son socialmente urbanos y culturalmente populares (rurales)».

refiere el habitante del *kampong* son todavía los mismos, que forman la base de los modelos del hombre del pueblo rural (Geertz [1973] 2000).

Este modelo de discontinuidad entre el lado de la organización social y el ámbito de la estructura cultural parece acercarse en algunos aspectos, aunque con varias cautelas, a la situación que se está desplegando hoy en día en Huari. Las cercanías y las lejanías entre Huari y las comunidades rurales podrían sufrir esta situación: una suerte de independencia entre las dos esferas, cultural y social, que, en algunos ámbitos de la vida cotidiana, parecen desarrollarse separadamente. Los huarinos viven una condición en la cual el fenómeno de desarrollo urbano es muy evidente y está cambiando —o ya ha cambiado— muchas de las condiciones de vida que todavía se despliegan en las comunidades rurales. Uno de los ámbitos en el cual se registra un cambio es la base desde la cual se forman las redes de vínculos sociales: los vínculos que anteriormente se basaban en la parentela y en la propiedad sobre la tierra, ahora se están transformando en vínculos con base «ideológica» (partidos políticos, credos religiosos, clubes culturales, organizaciones civiles, etcétera). El vínculo con la tierra, que todavía representa la base, aunque en formas diferentes, de las construcciones económicas, culturales y sociales de las comunidades rurales, existe también en Huari y también define una posición social. Los «verdaderos huarinos», la «gente decente», son los que poseen tierras en Huari desde hace mucho tiempo y que la pasan de padre a hijo. De este sentimiento y reconocimiento por supuesto no pueden gozar los que viven en Huari desde hace pocos años: los que han migrado desde las comunidades o desde otros pueblos aledaños que, en los últimos años, parecen representar la mayoría de los pobladores de la capital provincial. Ellos no pueden considerarse y no son considerados huarinos porque no son reconocidos como propietarios de terrenos en el pueblo y tampoco forman parte de los vínculos establecidos sobre la base del parentesco, no tienen un pasado en Huari; ellos son «los foráneos», que se asientan en Huari y que no logran entrar, sino superficialmente, en el estrecho círculo de los que se consideran «los verdaderos huarinos». Participan de la realidad social huarina a través de otros mecanismo asociativos, como los ideológicos, políticos, cívicos, religiosos, etcétera.

La vida cotidiana y ritual de la capital provincial se mueve entre unos grandes cambios sociales y una densa trama de estructuras culturales todavía muy adentro de la ideología rural. Los cambios sociales mas evidentes los observamos en la modificación del mercado laboral y en el aumento del nivel educativo de los habitantes de la capital, en la difusión de las nuevas tecnologías de comunicación y en la aumentada relación, física y virtual, con Lima y Huaraz, así como con el

exterior. En la elección del credo religioso existe también una fuerte liberalidad, que solo hace pocos años no era pensable. Sin embargo, los cambios sociales, que proponen diferentes modelos de vida, no siempre logran alejar a los huarinos de algunos símbolos fundamentales o eventos que están en la base de la «estructura cultural de significado» (Geertz [1973] 2000: 169). Un ejemplo muy interesante son las fiestas patronales y los cargos que se llevan durante las celebraciones. La participación en la fiesta de la Mama Huarina, ya sea de manera activa como de manera pasiva, representa profundamente la identidad huarina superando todos los límites de los credos religiosos y los nuevos modelos de vida, porque es ese el momento en el cual más se actúan y se renuevan los «valores» esenciales sobre los cuales se funda la idea misma de colectividad (véase también capítulo III).

Lo que queremos evidenciar en el caso huarino es que no siempre la «independencia» del ámbito social respecto al ámbito cultural se manifiesta como una verdadera ruptura que provoca, como en el caso descrito por Geetrz, una situación de «conflicto»; sino muchas veces se evidencia una capacidad de integración de los nuevos modelos sociales dentro de las estructuras culturales que no vienen abandonadas. Exactamente como en el ejemplo de adaptación de los valores y símbolos autóctonos dentro de una nueva gramática cristiana, como ocurrió durante la colonia, ahora los nuevos «ingresos» son recibidos, gestionados y manejados entrando en contacto con la «estructura cultural de significados» (véase capítulo V.1).

En las comunidades, así como en Huari, se presentan situaciones de discontinuidad entre la realidad social y los «valores» culturales. Si en Huari el proceso de desarrollo urbano parece mucho más avanzado y veloz con respecto a las áreas rurales que, aunque se encuentren muy cerca geográficamente, presentan situaciones educacionales, económicas y tecnológicas mucho más atrasadas; sin embargo, en las dos comunidades tomadas en examen se han registrados cambios bastante rápidos[4] de algunos modelos sociales que en la práctica cambian el orden de la comunidad a nivel social, pero que todavía no han encontrado una base que pueda sustentarlos en el conjunto de significados culturales y de normas comunitarias. En otras palabras, se producen situaciones sociales nuevas, ocasionadas también por la fuerte emigración de los hombres hacia la costa en búsqueda de trabajo. La presencia, por ejemplo, de muchas mujeres jóvenes que solas, o con el único apoyo de la familia de origen, deben sustentar varios hijos, está cambiando profundamente los órdenes comunitarios; sin embargo,

[4] Se están incrementando desde hace diez años en esta parte.

los valores de referencia no contemplan la presencia de mujeres con hijos sin marido. Esto provoca un conflicto porque en el mejor de los casos ellas son ignoradas por la comunidad y excluidas de los recursos económicos; en el peor de los casos son maltratadas y juzgadas negativamente por los comuneros que no tienen todavía un bagaje cultural apto para afrontar la nueva situación, que de todos modos modifica y modificará el orden social (véase capítulo IV).

Tampoco son aceptados algunos comportamientos de estas jóvenes mujeres, las cuales no solo no tienen derecho a participar de manera activa y productiva de la vida de la comunidad, sino que no pueden ni siquiera reivindicar sus derechos a través de las leyes nacionales contra el abandono de la mujer con niños. El caso de una mujer que quiso llevar a juicio al muchacho que la dejó después del nacimiento de su último hijo, para pedir los alimentos necesarios al menos para el mantenimiento del niño, provocó un escándalo no solo dentro de la comunidad sino también en la misma ciudad de Huari. Las voces y los comentarios sobre ella, como sobre muchas jóvenes madres solteras abandonadas por los hombres, construyen una especie de 'mito' negativo sobre quienes se encuentran en esta condición. Ella, como todas las madres solteras, ha sido sumida en el sistema de deshonor producido por la entera comunidad, en modo especial hacia las mujeres, en el momento en que alguien se comporta fuera de los cánones preestablecidos[5].

El cambio social, unido al cambio en las relaciones personales, todavía no logra establecerse sobre un conjunto de valores que sostengan elecciones individuales —o destinos personales impuestos por las contingencias— que conduzcan a una situación reproductiva diferente de la pareja. Esto provoca una incongruencia y una fractura no solo entre el ámbito cultural y social, sino también entre lo que son las normas comunitarias y lo que es la realidad circunstancial frente a la cual las reglas todavía no han sabido adaptarse. Por otra parte, esta situación también lleva a una problemática económica debido a que este escenario excluye a muchas mujeres de la participación en la vida económica y productiva de la comunidad y por esto disminuye el nivel de capacidad económica. Paradójicamente, la condición de madre soltera, despreciada y excluida en la comunidad, para algunas se está convirtiendo en la condición y el estímulo necesario para el cambio[6]. La necesidad de encontrar otros recursos y otros medios de supervivencia, así como una mayor apertura a influencias externas (muchas de ellas se mudan

[5] Sobre la «maquina» de deshonor femenino véase Meentzen 2007.

[6] Véase también Canessa 1997.

a Huari o a Huaraz para buscar trabajo y mantener a los hijos), han hecho posible una toma de conciencia política muy fuerte en algunas que en varias ocasiones ha llevado a tomar la palabra[7] en las asambleas comunales y a la participación directa en las elecciones regionales al lado de los candidatos alcaldes de diferentes distritos. Igualmente, este empoderamiento de algunas jóveness, procedente también de varios proyectos de capacitación desarrollados en los últimos diez años en el área, ha permitido la asociación de algunas mujeres para el reclamo de algunos derechos básicos como la construcción de un *wawahuasi* y de un local para el Club de Madres (Venturoli 2010).

Nos preguntamos qué pasará con los hijos e hijas de estas mujeres, ¿cómo serán considerados una vez adultos? ¿Los «pecados» de las madres recaen sobre los hijos? Faltan algunos años para poder contestar a esta pregunta. No queremos basarnos en lo que afirman ahora las autoridades de las comunidades, ni lo mencionaremos aquí, porque no sería el único caso de desapego entre las normas comunitarias y la realidad.

Este desapego se manifestó también en ocasión de un pleito entre dos familias de la comunidad de Acopalca. La causa de la controversia fue la propiedad sobre algunos terrenos comunitarios, chacras que desde veinte años están en usufructo de una familia que cultiva las chacras y las mantiene productivas según la normas del Consejo. El regreso de un tío, hermano de la madre del actual jefe de familia, desde la capital, después de quince años, causó el litigio. El tío pretendió apoderarse de una parte de las chacras que estaban en usufructo de la familia, a pesar de haber estado lejos tanto tiempo y había perdido el derecho a la tierra —como debería ser normal después de más de cinco años de abandono de las tierras según las normas de la comunidad. En un caso como este, el Consejo debería seguir el procedimiento usual, es decir, esperar un período en el cual el hombre que ha regresado demuestre colaboración dentro del orden de la comunidad y respeto de las normas del Consejo. Solo después de este tiempo (que no está fijado en años o meses y depende de cada caso) se debería decidir si entregarle algunas chacras según la división usual, pero siempre sin quitarlas a familias que ya las trabajan. El hecho de que el hombre quiera entrar en la tierra que él mismo ha abandonado no debería ser posible, y más aún si esto implica la sustracción a una familia numerosa que siempre ha trabajado en línea con las reglas comunitarias.

[7] Véase sobre «la habladurías» Meentzen 2007.

Sin embargo, en este caso las normas comunitarias han revelado ser mucho más una teoría que una ley que hay que respetar. De hecho, el Consejo de la comunidad ha sido «influenciado» mediante diferentes presiones de distinta naturaleza, hasta decidir que algunas de las chacras de la familia debían regresar a manos del tío, en contra de todas las reglas comunitarias normales. Así, la familia decidió llevar el caso frente al juez departamental en Huaraz que proclamó en favor de ellos, quitandole nuevamente al tío los terrenos que el Consejo le había devuelto. No obstante estas decisiones, el pleito no termina hasta hoy en día, ya sea a nivel personal, porque siguen peleando en las chacras y maltratándose recíprocamente, o en los tribunales, donde continúa un proceso legal que mantienen las dos partes hasta la capital.

Esta situación nos parece un ejemplo interesante y significativo de cómo muchas veces lo que se define y se entiende en la teoría se asume en la práctica con características muy diferentes. Estamos ante la subversión de la situación precedente: en el caso de las madres solteras nos encontramos con la incapacidad de las normas comunitarias de adaptarse a nuevas condiciones sociales, lo que expresa el sentido común de la comunidad que todavía no tiene las herramientas culturales para avalar la presencia de madres solteras dentro de la vida productiva de la comunidad, y se esconde detrás del respeto de las normas para evitar considerar el caso. En el asunto del pleito por las chacras, en cambio, notamos que las normas que existen no son respetadas, la regla no se modifica porque resulta incapaz de reflejar la realidad y servir bien a la colectividad, sino solo sobre la base de necesidades y voluntades personales de los miembros del Consejo que logran cambiar las normas a partir de sus intereses, o de su propia conciencia. En los dos casos la norma se queda inmóvil, la realidad social en cambio no provoca la toma de conciencia necesaria para cambiar el estatuto.

Otro caso —que queremos insertar aquí aunque ocurrió en el 2008, cuando el trabajo de campo que sustenta esta etnografía y la misma escritura había terminado— nos revela en cambio una situación totalmente opuesta en donde la norma comunal se modifica para que pueda adaptarse a los cambios sociales en acto. Desde el año 2006 la municipalidad de Huari recibe un ingente importe del canon minero[8] que debe ser reinvertido en proyectos de producción y desarrollo en el área provincial. Sin entrar mucho en los cambios que la disponibilidad de tanto dinero en las cajas municipales está procurando en toda la región, pues es

[8] Véase capítulo I.

tema para otra etnografía que empieza donde termina esta[9], hay que subrayar que las obras, sobre todo de infraestructura proyectadas por la Municipalidad, son una importante nueva fuente de trabajo remunerado para los comuneros. Esta posibilidad de trabajar en «las obras» ha intensificado el movimiento desde las comunidades hacia Huari: migraciones temporales, desplazamientos diarios en horarios de trabajo. La tendencia, pues, es abandonar la agricultura, que siempre ha sido el recurso principal para los comuneros, a favor de otros tipos de trabajo remunerado y ocuparse de la chacra solo en los días de descanso del otro trabajo (como el fin de semana). Una tendencia que ha empezado con el abandono de las chacras más lejanas a las viviendas y que llega en algunos casos al mantenimiento solo de algunas parcelas más productivas. En este contexto de cambio y de vaciarse de la comunidad, por lo menos durante el día, la junta directiva de Acopalca, en diciembre convocó a una asamblea general para modificar su estatuto comunal pues comenzaron a notar la separación entre la práctica y la regla, entre cómo va cambiando la realidad por un lado y la inmovilidad de las normas que pretenden reglamentarla. El nuevo estatuto determina nuevas medidas para la explotación de las chacras y nuevas reglas para la definición de *comunero activo* (o *calificado*, como aparece en el nuevo documento), con el fin de permitir, a los comuneros que se desplazan temporalmente a Huari, conciliar su trabajo remunerado con la tenencia de la tierra. Como vimos, el estatuto precedente define muy precisamente las obligaciones de un comunero para poder disfrutar de los recursos, no solo agrícolas, sino de la comunidad. El nuevo estatuto subraya nuevamente, sobreponiéndose al viejo, las obligaciones que se relacionan con la participación en las faenas colectivas, en las fiestas del ciclo ritual, así como en las asambleas generales, sin embargo elimina un elemento importante en las características del comunero calificado: la obligación de la residencia en la comunidad, y sobre todo elimina la regla precedente que definía el abandono de la chacra por más de tres años y la pérdida de la condición de comunero calificado como consecuencia.

---

9 La presencia de «obras», así como la posibilidad de financiar proyectos de «desarrollo», ha llevado a Huari una cantidad de diferentes actores sociales y económicos que nunca antes se habían presentado en la capital. Estamos hablando de ONGs, nacionales e internacionales, sucursales de bancos, oficinas de instituciones públicas y privadas descentralizadas, etcétera. Además, muchas personas de otros lugares están llegando a Huari desde los departamentos cercanos, desde Lima y la costa. Muchos huarinos que habían migrado en busca de trabajo han regresado a Huari pues ahora hay más posibilidades que en otros lugares del país: hay trabajos de mano de obra en las construcciones de infraestructura, se han generado nuevos puestos laborales para profesionales en las oficinas de la municipalidad, así como en las nuevas sucursales de empresas o instituciones y ONGs. Véase Venturoli 2010a y 2010b.

Lo que en la teoría nos parece fijo e inmutable, en la práctica siempre está en mutación. Ya sea porque las normas pueden ser cambiadas e interpretadas sobre la base de las contingencias y a la voluntad individual, o ya sea porque la sociedad que se funda sobre aquellas normas es capaz de mutar sus órdenes y sus modelos. Los cambios y las «fracturas» siempre ocurren procurando un cambio de las categorías que componen una sociedad.

Las representaciones que se han dado de las comunidades y de los pueblos andinos resultaban, a veces, cuadros perfectos y homogéneos sin lugares para fracturas o conflictos internos, como un rompecabezas en el cual cada pieza encuentra su lugar exacto. Dentro de la descripción etnográfica, todo al final emergía perfectamente claro y significativo, cada ritual, cada regla, cada costumbre y cada creencia parecía encontrarse allí para sostener un marco fijo. Nos parece, en cambio, que partiendo desde las prácticas sociales, desde la *praxis*, es posible mostrar cómo la sociedad se expresa en las transformaciones, a medida que estas prácticas sociales se extienden en el tiempo. La tensión entre cambio y valores consolidados lleva a menudo a fracturas en las relaciones sociales. Además, es posible evidenciar los efectos del alejamiento entre el orden impuesto, es decir, lo que parece: «las reglas, las normas, las instituciones y los valores proclamados y exhibidos por un lado y lo que podríamos llamar la sociedad real, que se manifiesta y se forma a través de las prácticas de los diferentes agentes sociales» (Balandier 1973: 68). Las prácticas socio-culturales de las comunidades andinas «nunca son la expresión de primordiales facciones de montaña, sino el producto de una visión que los grupos reelaboran continuamente en un proceso perpetuo de innovación y recombinación» (Starn 1991: 85). Lo que Meentzen evidencia para las condiciones de las mujeres aymara se puede considerar valioso también en nuestra área y no solo para lo que concierne a las relaciones de género sino para todo tipo de relaciones sociales: «la tensión entre normas, patrones de acción y sistemas de valores de distintos mundos y formas de vida, conduce a un incremento de los conflictos de interés entre familias y miembros de la comunidad» (2007: 315).

En síntesis, lo que hemos querido presentar aquí es una situación en movimiento, que mira al pasado para regenerase y no para cimentarse, el objetivo último finalmente no es describir una situación, sino evidenciar el movimiento y, quizá analizándolo, entender cuáles son los caminos que algunas sociedades están tomando y hacia dónde se están dirigiendo (véase Falk-Moore 1987; [1994] 2000; [1994] 2004). Conocer el pasado es esencial para entender el proceso y no para utilizarlo como fundamento de una inmovilidad.

Todavía en movimiento...

Por supuesto, los cambios siempre han existido y siempre se han producido procurando una activa construcción y transformación del proceso cultural. Si las «culturas» no se dejan fotografiar en posiciones estáticas y cualquier tentativo de hacerlo implica una simplificación y una exclusión (Clifford 1986), lo que registramos representa un fragmento de un proceso en movimiento del cual fijamos un episodio, pues la cultura ya no se puede considerar como un objeto unificado de símbolos y significados, sino algo en continua transformación (Clifford 1986). «No existen unidades meramente estáticas o tradicionales. Solo existen unidades más o menos afectadas por la difusión de informaciones y en distintas condiciones para su aprovechamiento y asimilación» (Fuenzalida 1970: 68). Este sentido de movimiento implica una consideración no solo del pasado, sino también del futuro. El trabajo etnográfico sobre el presente y la investigación con respecto al pasado, necesaria para comprender el proceso ya definido al momento de la presencia en el campo, debe tener una apertura hacia el futuro, una «conexión hacia el futuro», como afirma Sally Falk Moore ([1994] 2000: 449). Siempre es deseable para un etnógrafo saber por qué las poblaciones estudiadas se encuentran en una situación específica contingente y cómo han llegado a esa situación. Conocer las secuencias de las transformaciones, destructuraciones y reconstrucciones que han ocurrido antes de su llegada a un lugar es esencial para la comprensión de las dinámicas actuales —aunque no necesariamente el pasado determina el presente y el futuro de manera consecuente— y para entender cuáles podrán ser los movimientos futuros (Falk Moore [1994] 2000). Es así como la imposibilidad de establecer un cierre para esta investigación tiene su origen en motivaciones ideológicas y teóricas; y somos conscientes de que este momento etnográfico que estudiamos permanece como un paso entre un ayer y un mañana.

De manera verosímil nos encontramos en un momento de la historia de Huari[10] que presenta un fuerte empuje hacia nuevos marcos culturales y sociales que parecen modificarse más velozmente de lo que se puede entender y analizar. Esto no solo por parte del etnógrafo, sino también por parte de la misma población de esta área, la cual está totalmente involucrada en estos procesos. Lo que notamos es una diferencia muy amplia de gestión y comprensión del presente entre las generaciones, en otras palabras, una brecha. Esto podría evidenciar claramente la fisonomía de una cultura que no se puede considerar como una totalidad

[10] O tal vez, en cualquier momento de la historia, siempre ha sido así.

internamente compartida y simplemente transmisible desde un padre a un hijo, desde una generación hacia otra, sino como un movimiento manejado, interpretado y renovado diferentemente de generación en generación, de individuo a individuo.

En nuestro viaje entre Huari y las comunidades notamos no solamente diferencias explícitas y contingentes, sino procesos quizá inconscientes que diferencian la manera de acercarse al futuro de los habitantes de las tres realidades sociales, por un lado tan cercanas y originadas por un pasado común, por otro lado, lejanas y divididas. La búsqueda y la construcción del futuro se basa en la búsqueda de una memoria pasada que se mueve continuamente, en juego entre revisión y necesidad de reconocer un pasado común, hacia un presente que a menudo se niega o existe solo como repetición del pasado bajo nuevas máscaras, sobre todo en lo que concierne a las comunidades. Pues una de las soluciones parece la reinvención y la renovación, no solo del presente sino también del pasado, un pasado re-visitado que involucra algunas estructuras que ahora se asoman al balcón de Conchucos. La comprensión a nivel local de estos eventos, de estos «desplazamientos» y modificaciones de categorías, así como de las relaciones que las construyen y las permiten, puede ser una base fundamental para la comprensión, a un nivel más amplio, de las dinámicas y de las direcciones de los cambios a nivel nacional o super-nacional.

La construcción de la identidad, individual, local y nacional pone en juego técnicas para la integración de edificaciones específicas sociales que, aunque diferentes, encuentran su lugar en el movimiento temporal y en una red de relaciones. El hecho de considerar un movimiento, un proceso adentro de un marco relacional entre realidades diferentes, abre la puerta a cuestiones que de otra manera no se podrían considerar. El movimiento permite añadir no solo las categorías y las relaciones contingentes, sino también aquellas pasadas y futuras que pueden servir para la creación y renovación de la identidad. El grupo o el individuo, de manera consciente e inconsciente a la vez, encamina una serie de nuevos significados procedentes de influencias, imposiciones, elecciones o trasformaciones, que se alumbran y son totalmente utilizables solamente en la visión temporal. Además, para quien se pone a grabar estos mecanismos, fotografiarlos de manera sincrónica y unitaria, considerando una comunidad como conjunto separado del mundo, significaría perder su contextualización y no sería posible comprenderlos y «traducirlos». La conciencia del proceso no es solo necesaria al etnógrafo en el campo, sino también al actor del movimiento. Es él quien, participando en esta reconstrucción, necesita darse cuenta de este proceso temporal para poder

disfrutar de la mayor amplitud y de las posibilidades de involucrar significados procedentes de diferentes momentos. De la misma manera, el etnógrafo no lograría visualizar la realidad contingente sin el conocimiento de un «pasado local y super-local» (Falk-Moore 2004).

La «reinvención de la tradición», la construcción que conscientemente e inconscientemente se produce en el tiempo mediante la cognición del proceso, no significa pérdida o decadencia. Como indica Marshal Sahlins, el «sincretismo no está en contradicción con el culturalismo, con la reivindicación de autenticidad y autonomía, sino es la condición esencial, pues ¿por qué cuando los europeos han inventado su tradición ha sido un renacimiento cultural el comienzo de un prominente futuro, y cuando lo hacen los otros pueblos se vuelve un signo de decadencia cultural, una ficticia reconstrucción que solo conduce a un pasado perdido?» ([1994] 2000: 462). En cambio, una «más o menos auto-consciente fabricación de una identidad» (Sahlins [1994] 2000: 468) que responde a las presiones externas e internas es una dinámica normal y dialéctica que produce mutaciones sociales, económicas y culturales en diferentes niveles. Lo que puede ocurrir, por supuesto, es que estos cambios no siempre sean bien manejados, más bien se distribuyen según un canon que lleva a nuevas diferencias e incompatibilidades sociales que, sin embargo, en ocasiones, logran ser superadas gracias a una base común de estructuras que provienen del manejo del pasado y de la tradición que sirven para perfeccionar el presente y sus contradicciones, pues las revisiones humanas que se colocan en el presente y también en el futuro necesitan mirar el pasado (Benjamin 1940).

Bibliografía

Acevedo, Karín

2008 «Gobiernos regionales reciben S/.4.254 millones por canon minero». *El Comercio*, 12 junio, p. A2.

Adams, Richard

1962 The Community in Latin America: a Changing Myth. *The Centennial Review*, *6*(3), 409-434.

Adelaar, Willem F. H.

1989 En pos de la lengua Culle. En Rodolfo Cerrón Palomino y Gustavo Solís Fonseca (eds.), *Temas de lingüística amerindia*, *Primer Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico-filológicas*, (pp. 83-105). Lima: CONCYTEC - GTZ.

Alba Herrera, Augusto C.

1996 *Huarás. Historia de un pueblo en transformación*. Carás: El Inca.

Albornoz, Cristóbal de

1967 [1568] *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas*. En Pierre Duviols, «Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas*». *Journal de la Société des américanistes*, *56*(1), 7-39.

Allen, Chaterine

1988 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

1997 *Condor Qatay: Anthropology in Performance*. Prospect Heights: Waveland.

ANSION, Juan, Alejandro DIEZ & Luis MUJICA (eds.)
2000 *Autoridades en espacios locales. Una mirada desde la antropología*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

APPADURAI, Arjun
1988 Putting Hierarchy in Its Place. *Cultural Anthropology*, *3*(1), 36-49.

ARGUEDAS, José María
1972 *Yawar Fiesta*, Yawar Fiesta Instituo Cubano del Libro, Habana.
1983 [1975] *Arte popolare, religione e cultura degli indiani andini*. Turín: Einadi.

ARNOLD, Denise Y., Domingo JIMÉNEZ A. & Juan de Dios YAPITA
1998 *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Hisbol - Ilca.

ARRIAGA, Pablo Joseph De
1999 [1621] *The Extirpation of Idolatry in Peru*. Lexington: University of Kentucky Press.

ASSMANN, Jan
1997 *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Turín: Einaudi.

ASSMANN, Aleida
2002 *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*. Bolonia: Il Mulino.

AUSTIN, John L.
1962 *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.

BALANDIER, Georges
1973 *Le società comunicanti. Introduzione all'antropologia dinamista*. Turín: Laterza.

BARKER, Francis, Peter HULME & Margaret IVERSEN (eds.)
1994 *Colonial Discourse, Postcolonial Theory*. Manchester y Nueva York: Manchester University Press.

BARTHES, Roland
1966 *Elementi di semiotica*. Turín: Einaudi.

BARNES, Trevor J. & James S. DUNCAN (eds.)
1992 *Writing Worlds: Discourse, Texts and Metaphor in the Representation of Landscape*. Londres: Routledge.

BASSO KEITH
1988 Speaking with Names: Language and Landscape Among the Western Apache. *Cultural Anthropology*, *3*, 99-130.

Bastien, Joseph
1978 *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul: West Publishing Company.

Bell, Catherine
1992 *Ritual Theory Ritual Practice*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press.

Bellenger, Xavier
2005 El gran pago de Mulsina o el arte de mover las montañas. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, *34*(2): 235- 249.

Beltrán, Patricia
2002 La representación del espacio y la organización social de la comuna Cariquima. *Revista de Historia Indígena*, *6*, 131- 146.

Bender, Barbara (ed.)
1993 *Landscape: Politics and Perspectives*. Providence y Oxford: Berg.

Benjamin, Walter
1968 [1955] *Illuminations*. Londres: Fontana.

Betanzos, Juan De
1954 [1551] *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Beyerdorff, Margot & Sabine Dedenbach-Salazar Saenz
1994 *Andean Oral Tradition: Discourse and Literature*. Bonn: Holos.

Borea, Giuliana
2001 Ritual de los linderos: limitando y recreando el grupo y su territorio. *Anthropologica*, *XIX*(19), 347- 363.

Borfsky, Robert
2000 [1994] *L'antropologia culturale oggi*. Roma: Meltemi.

Bourdieu, Pierre
1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bouysse-Cassagne, Thérèse
1988 *Lluvias y cenizas. Dos Pachacuti en la Historia*. La Paz: Hisbol.
1997 *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*. Lima: IFEA.

Boyarin, Jonathan (ed.)
1992 *The Ethnography of Reading*. Berkeley: University of California Press.

Brooke, Larson, Olivia Harris & Enrique Tandeter
1995 *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: at the Crossroads of History and Anthropology*. Durham (NC): Duke University Press.

Burga, Manuel
1991 Del Taqui sagrado al «Masha» profano. El simbolismo andino. En Segundo Moreno y Frank Salomon (eds.), *Reproduccion y transformacion de las sociedades andinas*. *Siglos XVI-XX* 2 (pp. 555 y ss.). Quito: Abya-Yala.

Brush, Stephen B.
1977 *Mountain, Field and Family: the Economy and Human Eco*. Pensilvania: University of Pennsylvania Press.

CAD
2008 Presupuesto Público 2008, Ancash. *Boletín CAD*, *29*. Recuperado de <http://www.ciudadanosaldia.org/repositorio/docs/0308/Bol_29_ancash.pdf>.
2008 Evolución del Canon Minero en Ancash. *Informe CAD*, *48*. Recuperado de < http://www.ciudadanosaldia.org>.

Calancha, Antonio De la
1974-81 [1638] *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*. Lima: Prado Pastor.

Calvino, Italo
1983 *Palomar*. Turín: Einaudi.

Canghiari, Emanuela
2006a El huaquero en la sierra de Ancash, Callejon de Conchucos. Tesis presentada para obtener el título de licenciado en antropología. Università di Bologna.
2006b La *huaquería* come frequentazione rituale del territorio. En *«Thule» Actas del XXVIII Congreso Internacional de Americanística*. Perugia: Centro Studi Americanistici «Circolo Amerindiano».
2009 ¿Huaqueros? Lamentablemente no tenemos. Saqueo y poiésis identidaria. En Sofia Venturoli (ed.), *Espacios, tradiciones y cambios en la provincia de Huari, Ancash, Perú.* Lima: IDEH - Municipalidad de Huari (en prensa).

Carranza Romero, Francisco
2003 *Diccionario Quechua Ancashino — Castellano*. Madrid y Fráncfort: Iberoamericana - Vervuert.

Castaldo, Miram
2005 *La ciencia médica no lo puede curar*. Tesis doctoral. UNAM.

Challco Huamán, Sonia Martha

1995 *Economía y geografía historica. Visitas eclesiásticas, Ancash Ss. XVII-XVIII.* Seminario de Historia Rural Andina. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Chavez Reyes, Amancio

2003 *La toponimia en la zona andina de Ancash*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Ciccacci, Federico

2006a Il malcampo: analisi di una malattia culturale nella sierra di Ancash, Perú. En *«Thule» Actas del XXVIII Congreso Internacional de Americanística*. Perugia: Centro Studi Americanistici «Circolo Amerindiano».

2006b La concezione della malattia in una comunità delle Ande peruviane. Tesis presentada para obtener el título de licenciado en antropología. Università di Bologna.

2009 El *malcampo*: análisis de una enfermedad inmaterial. En Sofia Venturoli (ed.) *Espacios, tradiciones y cambios en la provincia de Huari, Ancash, Perú*, Lima: IDEH - Municipalidad de Huari (en prensa).

Cieza de León, Pedro

1986 [1553] *Crónica del Perú. El Señorío de los Incas*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Clifford, James & George E., Marcus (eds.)

2001 [1986] *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*. Roma: Meltemi.

Cobo, Bernabé de

1956 [1653] *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Cook Noble, David

1976 La visita de los Conchucos por Cristóbal Ponce de León, 1543. *Historia y Cultura*, *10*, 23-46.

Cosgrove, Denis

1990 *Realtà sociali e paesaggio simbolico*. Milán: Unicopli.

Cummins, Thomas & Joanne Rappaport

1998 The Reconfiguration of Civic and Sacred Space: Architecture, Image and Writing in the Colonial Northern Andes. *Latin American Literary Review*, *XXVI*(52), 174-200.

Damonte, Gerardo

2000 Apuntes sobre el teniente gobernador. En Juan Ansion, Alejandro Diez y Luís Mujica (eds.), *Autoridades en Espacios Locales. Una Mirada desde la antropología* (pp. 109-124). Lima: Fondo Editorial PUCP.

De Gregori, Ivan (ed.)
2000 *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú - Universidad del Pacífico - Instituto de Estudios Peruanos - Pontificia Universidad Católica del Perú.

Dedenbach-Salazar Sàenz, Sabine & Lindsey Crickmay (eds.)
1999 *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: catequización e instrucción en lenguas amerindias*. Markt Schwaben: Anton Suarwein.

De la Cadena, Marisol
2000 *Indigenous Mestizos. The politics of Races and Culture in Cuzco, Perú, 1910-1991*. Durham y Londres: Duke University Press.

De la Puente Brunke, José
1992 *Encomienda y encomenderos en el Perú: estudio social y político de una institución colonial*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

Del Busto Duthuburu, José Antonio
1967 La expedición de Hernando Pizarro a Pachacamac. *Humanidades,* 1, 53-86.

Derrida, Jacques
1971 *La scrittura e la differenza*. Turín: Einaudi.

Druc, C. Isabel
2005 *Producción cerámica y etnoarqueología en Conchucos, Ancash - Perú*. Lima: Instituto Cultural Rvna.

Durand, Gilbert
1996 *Le strutture antropologiche dell'immaginario*. Bari: Dedalo.

Duranti, Alessandro & Charles, Goodwin (eds.)
1992 *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.

Durston, Alan
2000 El proceso reduccional en el sur andino: confrontación y síntesis de sistemas espaciales. *Revista de Historia Indígena*, *4*, 75-101.

Duviols, Pierre
1967 Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas*. *Journal de la Société des américanistes*, *56*(1), 7-39.
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*. Lima: IFEA.

1973 Huari y Llacuaz, agricultores y pastores: dualismo prehispánico de oposición y complementaridad. *Revista del Museo Nacional, 39*, 153-191.

2003 *Procesos y visitas de idolatría. Cajatambo, Siglo XVII*. Lima: IFEA - Pontificia Universidad Católica del Perú.

Espinoza Soriano, Waldemar

1964 El curacazgo de los Conchucos y la visita de 1543. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, *3*(1-4), 9-31.

1981 El fundamento territorial del ayllu serrano. Siglos XV y XVI En Amalia Castelli, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease (eds.), *Etnohistoria y Antropología* (pp. 93-130). Lima: Centro de Proyección Cristiana.

Fabietti, Ugo & Vincenzo Matera

1999 *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Roma: Meltemi.

Falk-Moore, Sally

1987 Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography. *American Ethnologist*, *14*(4), 727-736.

2000 [1994] L'etnografia del presente e l'analisi del processo. En Robert Borfsky (ed.), *L'antropologia culturale oggi*. Roma: Meltemi.

2004 [1994] *Antropologia e Africa*. Milán: Raffaello Cortina.

Feld, Steven & Keith, H. Basso (eds.)

1996 *Senses of Place*. Santa Fe (NM): School of American Research Press.

Fernández, Justo & Ángeles Caballero

1958 *Ancash. Leyendas, fábulas y canciones*. Lima: Ediciones Peruanas.

Filoramo, Giovanni

1994 *Le vie del sacro, modernità e religiones*. Turín: Einaudi.

Flores Ochoa, Jorge A

1975 Pastores de alpaca. *Allpanchis*, *VIII*, 5-23.

1974-76 Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal de la Societé des Américanistes*, *63*, 245-262.

Fonseca Martell, César

1973 *Sistemas económicos andinos*. Lima: Biblioteca Andina.

Frazer, James G.

1905 *Lectures on the Early History of Kingship*. Londres: Macmillan.

1998 [1911] *Il ramo d'oro*. Turín: Bollati Boringhieri.

FROMM, Erich
1998 [1951] *Il linguaggio dimenticato. La natura dei miti e dei sogni*. Bérgamo: Bompiani.

FUENZALIDA, Fernando
1970 Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo. En Fernando Fuenzalida y otros (eds.), *El Indio y el Poder* (pp. 15-86). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

GADE, Daniel W.
1992 Landscape, System and Identity in the Post-Conquest Andes. *Annals of the Association of American Geographers*, *82*(3), 458- 477.

GENTILE E., Margarita
1998 La Pichca: oráculo y juego de fortuna (su presencia en el espacio y tiempo andinos). *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 27(1), 75-131.

GAMARRA, Nuñez
2002 *El culto a los muertos y el dogma de la resurrección en la mentalidad campesina de Silla*. Tesis para optar por el título de profesor de educación secundaria en la especialidad de religión y educación para el trabajo. Instituto Pedagógico Superior no Estatal Católico «Don Bosco».

GAMBOA, Pedro Sarmiento de
1965 [1579] *Historia índica*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

GARCILASO DE LA VEGA
1982 [1604] *Commentari reali degli Incas*. Milán: Rusconi.

GARRA, Giulia
2006 Le funzioni socio-culturali del cibo nei festeggiamenti di un matrimonio andino. En *«Thule» Actas del XXVIII Congreso Internacional de Americanística*. Perugia: Centro Studi Americanistici «Circolo Amerindiano».
2007 La domenica del mercato: l'economia familiare attraverso la verticalità andina. En *«Thule» Actas del XXIX Congreso Internacional de Americanística*. Perugia: Centro Studi Americanistici «Circolo Amerindiano».
2009 Un vasito nomás: Preparación y consumo de la chicha de jora en la provincia de Huari. En Sofia Venturoli (ed.), *Espacios, tradiciones y cambios en la provincia de Huari, Ancash, Perú*. Lima: IDEH - Municipalidad de Huari (en prensa)

GEERTZ, Clifford
2000 [1973] *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Perseus.
1988 *Antropologia interpretative*. Milán: Il Mulino.

Gelles, Paul H.

1995 Equilibrium and Extraction: Dual Organization in the Andes. *American Ethnologist*, *22*(4), 710-742.

2002 *Agua y poder en la sierra peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Gelling, Margaret & Ann Cole

2000 *The Landscape of Place-Names*. Stamford: Shaun Tyas.

Gonzalez, Holguín D

1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Goody, Jack

2000 *The Power of the Written Tradition*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

Gridilla, Alberto P.

1937 *Ancash y sus antiguos corregimientos*. *Tomo I: La Conquista*. Arequipa: La Colmena.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

1987 [1534] *Nueva crónica y buen gobierno*. Madrid: Historia 16.

Guarisco, Claudia

2004 *Etnicidad y ciudadania en México y Perú (1770-1850)*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.

Gupta, Akhil & James Ferguson

1992 Beyond «Culture»: Space, Identity and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, *7*(1), 6-23.

Hannerz, Ulf

1992 *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. Nueva York: Columbia University Press.

Harris, Olivia

2000 *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essay on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. Londres: Institute of Latin American Studies.

Harris, Roy

1995 *Signs of Writing*. Londres y Nueva York: Routledge.

Hernández Principe, Rodrigo H.

1923 [1620] *Mitologia Andina. Idolatrías en Recuay* (comentario de Carlos A. Romero). *Inca*, *1*(1), 25-78.

HERRERA, Alex, Carolina ORSINI & Kevin LANE (eds.)
2006 *La complejidad social en la sierra de Ancash: ensayos sobre paisaje, economía y continuidades culturales, trabajos de la primera mesa redonda de arqueología de la sierra de Áncash*. Cambridge y Milán: Civiche Raccolte d'Arte Aplicada del Castello Sforzesco.

HILL BOONE, Elisabeth
1996 [1994] Writing and Recording Knowledge. En Elisabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo, (eds.), *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes.* Durham y Londres: Duke University Press.

HIRSCH, Eric & Michael O'HANLON (eds.)
1995 *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Nueva York: Oxford University Press.

HODDER, Ian
1992 *Leggere in passato*. Turín: Piccola Biblioteca Einaudi.

HOWARD-MALVERDE, Rosaleen
1989 Storytelling Strategies in Quechua Narrative Performance. *Journal of Latin American Lore*, *1*(15), 3-71
1990 *The Speaking of History: 'Willapaakushayki' or Quechua Ways of Telling the Past*. Londres: Institute of Latin American Studies.

HOWARD-MALVERDE, Rosaleen (ed.)
1997 *Creating Context in Andean Cultures*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press.

HUERTAS VELLEJOS, Lorenzo
1981 *La religión en una sociedad rural andina*. Ayacucho: Universidad San Cristobal de Huamanga.

IBARRA ASENCIOS, Bebel
2001 Análisis de las estructuras funerarias de Marcajirca. Un sitio tardío en la cuenca del rió Pushca. *Unay Runa*, *5*, 26-30.
2007 *Ancêtres, mémoire et mort: complexité et changements socioculturels au cours de l'époque préhispanique dans les Andes nord centrales du Pérou.* Tesis doctoral. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

IBARRA ASENCIOS, Bebel (ed.)
2003 *Arqueología de la sierra de Ancash*. Lima: Instituto Cultural Rvna.

INEI & UNASAM
2003 *Almanaque de Ancash. Historia e Gobierno*. Huaraz: Instituto Nacional de Estadística e informatica - Universidad Nacional de Ancash Santiago Atunez de Mayolo, Perú.

Ingold, Tim

2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skull*. Londres: Routledge

Isbell, Billie J.

1978 *To Defend Ourselves*. Illinois: Waveland.

Jung, Carl G.

1998 *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*. Turín: Bollati Boringhieri.

Kilani, Mondher

1996 *Antropologia*. Bari: Dedalo.

Lai, Franco

2000 *Antropologia del Paesaggio*. Roma: Carocci.

Larson, Brooke & Olivia Harris

1995 *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes*. Durham y Londres: Duke University Press.

Lathrap, Donald W.

1963 Los Andes centrales y la montaña. *Revista del Museo Naciona*l, *XXXII*, 197-202.

Laurencich Minelli, Laura

1989 *Il mondo magico-religioso degli Inca*. Bolonia: Esculapio.

1996 *La scrittura dell'antico Perú.* Bolonia: Clueb.

2001 *Il linguaggio magico-relgioso dei numeri, dei fili e della musica presso gli Inca*. Bolonia: Esculapio.

Le Goff, Jaques

1977 *Storia e memoria*. Turín: Einaudi.

Leach, Edmund R.

1954 *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Oxford: Harvard University Press.

1982 *Social Anthropology*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press.

1973 [1961] *Nuove vie dell'antropologia*. Milán: Il Saggiatore.

León Gómez, Miguel

1990 El testamento del licenciado Diego Álvarez. *Historia y Cultura*, *20*, 319-350.

1991 Protesta en el Callejón de Conchucos: Un poema inédito de Bernardo de Montoya de principios de siglo XVII. *Allpanchis*, *35*, 661-700.

2002 *Paños e hidalguía. Encomenderos y sociedad colonial en Huánuco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Levi, Primo
2005 [1966] I mnemagoghi. En Primo Levi, *Storie naturali*. Turín: Einaudi.

Llanos, Oliviero & Jorge Osterling
1981 *Ritual de la fiesta del agua en San Pedro de Casta*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Lohmann, Guillermo
1969 El licenciado Diego Álvarez. *Historia y Cultura, 3*, 61-68.

Lollo, Annalisa
2005a Lo sguardo dei bambini sulle Ande Peruviane. Tesis presentada para obtener el título de licenciada en antropología. Università di Bologna.
2005b Crescere sulle Ande e raccontarle. En *«Thule» Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanística*. Perugia: Centro Studi Americanistici «Circolo Amerindiano».
2006 Tra la puna e la chacra: gli spazi quotidiani dei bambini andini. En *«Thule» Actas del XXVIII Congreso Internacional de Americanística*. Perugia: Centro Studi Americanistici «Circolo Amerindiano».
2009 Ñawiniña: mirar el mundo con los ojos de los niños. En Sofia Venturoli (ed.), *Espacios, Cambios y tradiciones en la Provincia de Huari, Ancas, Peru*. Lima: IDEH - Municipalidad de Huari (en prensa).

Magin, William P.
1964 Estratificación social en el Callejón de Huaylas. En Luís E. Valcárcel y otros, *Estudios sobre la cultura actual del Perú* (pp. 298-305). Lima: Universidad Nacional Mayor San Marcos.

Marcus, George E. & Michael M. Fisher
1998 [1986] *Antropologia come critica culturale*. Roma: Meltemi.

Márquez Zorrilla, Santiago
1998 *Huari y Conchucos.* Huari: Consejo Provincial de Huari.

Martinez, Gabriel
1976 El sistema de los uywiris en Isluga. En Hans Niemeyer (ed.), *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige* (pp. 255-329). Santiago del Chile: Universidad del norte.

Masferrer Kan, Elio
1984 Criterios de organización andina. Recuay siglo XVII. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, *XIII*(1-2), 47-61.

Matos Colchado, Santiago
2000 *Huaylas y Conchucos en la historia regional*. Huaraz: Aníbal Paredes Galván.

Mauss, Marcel
1997 *I fondamenti di un'antropologia storica*. Turín: Einaudi.

Mayer, Enrique & Giorgio Alberti (eds.)
1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Mayer, Enrique
1970 Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas. En Fernando Fuenzalida y otros (eds.), *El Indio y el poder* (pp. 88-152). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
2002 *The Articulated Peasant. Household Economies in the Andes*. Boulder: Westview.
2004 *Casa, chakra y dinero. Economía domestica y ecología en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

McMahon, Gary & Felix Remy
2001 *Grandes minas y la comunidad. Efectos socioeconómicos en Latinoamérica, Canadá y España*. Washington D.C.: Banco Mundial - Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo — Alfaomega Colombiana.

Mejia, Carlos & Carlos Vargas
1997 Con la iglesia no me meto… Relaciones de poder y nuevos liderazgos en Huari. En Efraín Gonzales de Olarte, Bruno Reves y Mario Tapia (eds.), *SEPIA VI. El problema agrario en debate* (pp. 349-370). Lima: SEPIA.

Mignolo, Walter D.
1996 [1994] Sings and Their Transmission: The Question of the Book in the New World. En Elisabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo (eds.), *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes.* Durham y Londres: Duke University Press.

Ministerio de Agricultura del Perú
1990 Titilación de comunidades campesinas, Ley N° 24657.
1990a Notificación para el levantamiento de plano de conjunto de comunidades campesinas.

Molina, Cristobal de
1993 [1574] *Leggende e riti degli Incas*. Rimini: Il Cerchio.

Molinari, Maria
2004 *Madri e figli a Huari*. Tesis presentada para obtener el título de licenciada en Antropología. Università di Bologna.

2009 La mujer en Huari, ayer y hoy. En Sofia Venturoli (ed.), *Espacios, Cambios y tradiciones en la Provincia de Huari, Ancas, Peru*. Lima: IDEH - Municipalidad de Huari (en prensa).

Mogrovejo, Toribio A. de
1593 Libro de Visitas. Diario de la segunda visita pastoral, que hizo de su arquidiócesis el ilustrisimo señor Don Toribio Alfonso de Mongrovejo, Arzobispo de los Reyes. *Revista del Archivo Nacional*, *II*(1), 228-278.

Marlon, Pierre (ed.)
1992 *Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes Centrales: Pérou-Bolivie*. Lima: IFEA.

Murra, John V.
1980 [1972] *Formazioni economiche e politiche nel mondo andino*. Turín: Einaudi.
2002 *El mundo andino, población, medio ambiente y economía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto de Estudios Peruanos.

Murra, John, Nathan Wachtel & Jacques Revel
1986 *Anthropological History of Andean Polities*. Cambridge: Cambridge University Press.

Núñez del Prado, Oscar
2005 [1983] Una cultura como respuesta de adaptación al medio andino. En *Q'ero, el último ayllu inka: Homenaje a Óscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955*. Lima: INC - Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Ondegardo, Polo de
1992 [1571] *El mundo de los Incas*. Madrid: Historia 16.

Orlove, Benjamín
1991 Mapping Reeds and Reading Maps: the Politics of Representation in Lake Titicaca. *American Ethnologist*, *18*, 3-38.

Orsini, Carolina
2003 Transformaciones culturales durante el Intermedio Temprano en el valle de Chacas: hacia el desarrollo de asentamientos complejos en un área de la sierra nor-central del Perú. En Bebel Ibarra Asencios (ed.), *Arqueología de la Sierra de Ancash* (pp. 159-172). Lima: Instituto Cultural Rvna.
2005 *Arqueología de Chacas. Patrones de asentamiento y ritualidad en un valle de los Andes centrales del Perú*. Tesis doctoral. Università di Bologna.
2007 *Pastori e guerrieri. I Recuay un popolo prehispánico delle Ande del Perù*. Bolonia y Milán: Lexis Americana - Clueb - Jaca Book.

Ortiz de Zuñiga, Iñigo
1972 [1562] *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*. Edición a cargo de John Murra. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizan.

Ossio Acuña, Juan M.
1974 *El simbolismo del agua y la representación del tiempo y el espacio en la fiesta de la acequia de la comunidad de Andamarca*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
1977 Los mitos de origen en la comunidad de Andamarca (Ayacucho - Perú). *Allpanchis*, *X*, 105-113.
1980 *Relaciones interétnicas y verticalidad en los Andes*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
1983 La propiedad en las comunidades andinas. *Allpanchis*, *XIX*(22), 35-59.
1992 *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
1994 *Las paradojas del Perú oficial*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Pachacuti Yamqui de Santacruz, Juan
1954 [1613] *Relación de antigüedades deste reyno de Perú*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Paeregaard, Karsten
1992 Complementarity and Duality: Oppositions Between Agriculturists and Herders in an Andean Village. *Ethnology*, *31*(1), 15 - 26.

Parker, Gary J. & Amancio Chávez
1976 *Diccionario Quechua Ancash-Huailas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Ministerio de Educación
1976 *Gramática Quechua Ancash-Huailas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Ministerio de Educación.

Pease, Franklin G.Y
1999 *Curacas, reciprocidad y riqueza*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
1977 Etnohistoria andina: un estado de la cuestión. *Historia y Cultura*, *10*, 205-288.

Pérez, Galán
2001 Autoridades étnicas y territorio. El ritual del «linderaje» en una comunidad andina. *Antropológica*, *19*, 365-382.

Platt, Tristan
1978 [1976] *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*. La Paz: CIPCA.
1982 *Estado boliviano y ayllu andino, tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1987 The Andean Soldiers of Christ: Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosi, (18th-20th centuries). *Journal de la Societé des Americanistes*, *73*, 139-191.

1999 *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí*. La Paz: Fundación Diálogo.

Platt, Tristan, Thérèse Bouysse Cassagne, Olivia Harris & Verónica Cereceda
1987 *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.

Pontificia Universidad Católica del Perú
1971 *Proyecto Huari realizado en la provincia de Huari, zona afectada por el sismo de 1970*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Poole, Deborah
1988 Paisaje y poder en la cultura abigea del sur andino. *Debate Agrario*, *3*, 11-37.

1989 Miracles, Memory, and Time in an Andean Pilgrimage Story. *Journal of Latin American lore*, *15*(2), 133-163.

1991 Rituals of Movement, Rites of Transformation: Pilgrimage and Dance in the Highlands of Cuzco, Peru. En N. Ross Crumrine y Alan Morinis (eds.), *Pilgrimage in Latin America*. Nueva York, Londres y Westport: Greenwood.

Pugh, Simon (ed.)
1990 *Reading Landscape: Country - City – Capital.* Manchester: Manchester University Press.

Radcliffe, Sarah,
1990 Marking the Boundaries Between the Community, the State and History in the Andes. *Journal of Latin American studies*, *22*, 575-594.

Raimondi, Antonio
1873 *El Departamento de Ancash y sus riquezas minerales*. Lima: Imprenta de El Nacional.

Ramirez, Susan E.
2002 *El mundo al revés*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Ramos, Gabriela & Henrique Urbano (eds.)
1993 *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Rappaport, Joanne
1989 Geography and Historical Understanding in Indigenous Colombia. *Who Needs the Past?* Londres: Robert Layton - Routledge.

1990 *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.

1994 *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History.* Chicago y Londres: University of Chicago Press.

Rappaport, Roy

1971 Ritual, Sanctity, and Cybernetics. *American Anthropologist*, *73*, 59-76.

Rasnake, Roger

1986 Carnival in Yura: Ritual Reflection on Ayllu and State Relations. *American Ethnologist*, *13*, 662-680.

1988 *Domination and Cultural Resistance. Authority and Power among an Andean People*. Durham (NC): Duke University Press.

Rivera Andía, Juan Javier

2002 Ritos agrícolas en el valle del Chancay (Lima). Testimonios sobre las celebraciones en torno a la limpieza de acequia recopilados cuarenta anos después. *Anthropologica*, *20*, 309-332.

Rivière, Gilles

1983 Quadripartition et ideologie dans les communautes aymaras de Carangas (Bolivie). *Bulletin de l'Institut Francais d' Etudes Andines*, *XII*(3-4), 41-62.

Rodríguez Valencia, Vincente D.

1956 *Santo Toribio de Mogrovejo Organizador y Apóstol de Sur-America*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Romero, Carlos A.

1923 Mitología Andina, Hernández Principe. *Inca: I*(1), 25-78.

Rossi, Simona

2005 *La figura del curandero nella sierra de Ancash, Callejon de Conchucos.* Tesis presentada para obtener el título de licenciada en antropología. Università di Bologna.

2009 Perfiles de la medicina tradicional. Mirada hacia la figura del curandero en Huari. En Sofia Venturoli (ed.), *Espacios, tradiciones y cambios en la provincia de Huari, Ancash, Perú.* Lima: IDEH - Municipalidad de Huari (en prensa).

Rostworowski de Diez Canseco, María

1983 *Estructuras andinas del poder*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1988 *Historia del Tahantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1991 Las macroétnias en el mundo andino. *Allpanchis*, *35-36*, 3-28.

1993 *Ensayos de Historia Andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

RUCABADO YONG, Julio
2000 El mundo ceremonial recuay. *El Vientre*.

SAHLINS, Marshal
1985 *Islands of History*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
1992 [1976] *Culture and Practical Reasons*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
2000 [1994] Addio Tristi Tropici: l'etnografia nel costesto storico del mondo moderno. En Robert Borfsky (ed.), *L'antropologia culturale oggi* (pp. 457-477). Roma: Meltemi.

SANHUEZA TOHÁ, Cecilia
2004 *La organización del espacio como estrategia de poder. El Tawantinsuyu en la región del Despoblado de Atacama*. Tesis para optar al grado de Magister en Historia, mención Etnohistoria. Universidad de Chile.

SALAS, Guillermo
2002 Familias campesinas y articulaciones económico-políticas: El distrito de San Marcos al inicio del Proyecto Antamina. En *SEPIA IX. Perú: el problema agrario en debate* (pp. 604—643). Lima: SEPIA.
2009 *Dinámica social y minería. Familias pastoras de puna y la presencia del proyecto Antamina (1997-2002)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

SALINA Y CÓRDOBA, Buenaventura
1957 [1639] *Memorial de las historias del Nuevo Mundo del Pirú, y memorias y excelencias de la ciudad de Lima*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SALLNOW, Michael J.
1987 *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
1991 Dual Cosmology and Ethnic Division in an Andean Pilgrimage Cult. En Ross N. Crumrine y Alan Morinis (eds.), *Pilgrimage in Latin America* (pp. 281-306). Nueva York, Londres y Westport: Greenwood.

SALOMON, Frank & Stuart B. SCHWARTZ (eds.)
2000 *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. South America* (Vol. III). Cambridge: Cambridge University Press.

SALOMNON, Frank
2002 «¡Huayra huayra pichcamanta!»: augurio, risa y regeneración en la política tradicional (Pacota, Huarochirì). *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, *31*(1), 1-22.

Sampson, Geoffrey
1985 *Writing Systems: a Linguistic Introduction*. Stanford: Stanford University Press.

Santos-Granero, Fernando
1998 Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, *25*(2), 128-148.

Saussure, Ferdinand de
1983 [1916] *Corso di linguistica generale*. Introducción, traducción y notas de Tullio de Mauro. Roma y Bari: Laterza.

Schama, Simon
1995 *Landscape and Memory*. Londres: HarperCollins.

Seligmann, Linda J.
1986 Organizacción social y visión ecológica de un sistema de riego andino. *Allpanchis*, *28*, 149-178.
1997 System of Knowledge and Authority in the Huanoquite Landscape. *Journal of the Steward Anthropological Society*, *25*(1-2), 28-56.

Severi, Carlo
2004 *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*. Turín: Einaudi.

Silva Guznan, Jorge, Miguel Orellana, Eduardo Molinari & Jorge Díaz
1990 *Ancash: el hombre y la tierra*. Lima: CEDEP

Silverblatt, Irene
1987 *Moon, Sun and Witches. Gender Ideology and Class in Inca Colonial Peru*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Solís Benites, Franco J.
2001 *Ruta Histórica Geopolítica y Turística de Huari*. Huari: Municipalidad Provincial de Huari.

Spirn Whiston, Anne
2000 *The Language of Landscape*. Nueva Haven y Londres: Yale University Press.

Starn, Orin
1991 Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology*, *6*(1), 63-91.

Tambiah, Stanley J.
1990 *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.
1995 [1985] *Rituali e cultura*. Milano: Il Mulino.

Taylor, Gerald

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí: manuscrito quechua de comienzos de siglo XVII.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos

Tedlock, Dennis & Mannheim, Bruce

1995 *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

Torero, Alfredo

1990 Procesos lingüísticos e identificación de dioses en los Andes centrales. *Revista Andina, 8*(1), 237-264.

Trentanove, Federico

2006a La musica come scansione del lavoro collettivo nella leñada Huarina. En *«Thule» Actas del XXVIII Congreso Internacional de Americanística*. Perugia: Centro Studi Americanistici «Circolo Amerindiano».

2006b *I cajeros della sierra de Ancash*. Tesis presentada para obtener el título de licenciado en Antropología. Universidad de Bolonia.

2007 Legittimazione sociale dei cajeros nella provincia di Huari, Perú. En *«Thule» Actas del XXIX Congreso Internacional de Americanística*. Perugia: Centro Studi Americanistici «Circolo Amerindiano».

Tyler, Stephen

1986 L'etnografia post-moderna: dal documento dell'occulto al documento occulto. En James Clifford y George E. Marcus (eds.), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia* (pp. 175-198). Roma: Meltemi.

Urton, Gary

1981 *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*. Austin: University of Texas Press.

1984 Chuta: El espacio de la práctica social en Pacariqtambo, Perú. *Revista Andina*, *2*(1), 7-34.

1990 *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*. Austin: University of Texas Press.

1994 Actividad ceremonial y división de mitades en el mundo andino. Las batallas rituales en los carnavales del Sur del Perú. En Luis Milliones y Yoshio Onuki (eds.), *El mundo ceremonial andino* (pp. 117-142). Lima: Horizonte.

2003 *La vida social de los números. Una ontología de los números y la filosofía de la aritmética quechuas*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Valcárcel, Luis E. y otros

1964 *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor San Marcos.

Valiente, Teresa

1986 La fiesta del agua en Puquio. *Allpanchis*, *II*(28), 87-97.

Vansina, Jan

1985 *Oral Tradition as history*. Londres: James Currey.

Vásquez de Espinoza, Antonio

1969 [1630] *Compendio y descripción de las indias occidentales*. Madrid: Ediciones Atlas.

Vega Bazán, Estanislao

1657 *Testimonio de una idolatría muy sutil que el demonio auia introducido entre los indios de las prouincias de los conchucos y guamalies.* Lima: Imprenta de Julian Santos. Microfilm de la Biblioteca Nacional del Perú.

Venturoli, Sofia

2002 Paisaje sagrado y tradición oral. En Laura Laurencich Minelli (ed.), *Lo sagrado y el paisaje en la América indígena* (pp. 27-33). Modena: Università di Bologna.

2003a Paisaje ritual en la Cordillera Blanca. *Taka* (Revista de la Municipalidad de Chacas), 21-24.

2003b El paisaje sagrado en el Callejón de Conchucos. El pueblo de Tarapampa. En Domenici Davide, Orsini Carolina y Sofia Venturoli (eds.), *Actas del coloquio: Il sacro e il paesaggio nell'America indigena* (pp. 285-293). Bolonia: Clueb.

2005a Il sapo e l'acqua della montagna. *Tepee*, *XXI*(31).

2005b *Il paesaggio come testo. La costruzione di un'identità tra territorio e memoria nell'area andina*. Bolonia: Clueb.

2005c Construcción y organización espacial de la ciudad de Huari: entre mito e historia. En Alexander Herrera, Carolina Orsini y Kevin Lane (eds.), *La complejidad social en la sierra de Ancash: ensayos sobre paisaje, economía y continuidades culturales, trabajos de la primera mesa redonda de arqueología de la sierra de Ancash*. Milán: Civiche Raccolte d'Arte Applicata Del Castello Sforzesco.

2005d Animales de la Fertilidad. En *«Thule» Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanística*. Perugia: Centro Studi Americanistici «Circolo Amerindiano».

2006a «Yo hablo con los cerros». Reciprocidad y renovación en el Callejón de Conchucos. Actas del Congreso Internacional *Nuove Prospettive negli Studi Andini*. Florencia: Società Italiana di Antropologia e Etnologia.

2006b *Religioni del Perù antico*. Roma: Carocci.

2007 Vestirsi sulle Ande, una questione di identità. En Davide Domenici, Alessandro Saggioro y Venturoli Sofia, *America Indigena/1. Abiti Identitari* (pp. 81-102). Roma: Nuova Cultura.

Venturoli, Sofia (editora)
2009 *Espacios, tradiciones y cambios en la provincia de Huari, Ancash, Perú.* Lima: IDEH - Municipalidad de Huari (en prensa).

Venturoli, Sofia & Carolina Orsini
2007 A proposito di Huari/Llacuaz e il dualismo gerarchico nelle Ande: una spiegazione dalla zona di Conchucos. En Luisa Faldini (ed.), *Verso le Americhe. Studi e percorsi dell'americanistica italiana* (pp. 217-235). Génova: ECIG.

Yupanqui, Titu Cusi
1992 [1570] *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Wachtel, Nathan
2001 [1990] *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI.* Mexico D. F.: Fondo de Cultura Económica.
1992 *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Walter, Doris
2003 *La domestication de la nature dans les Andes péruviennes*. París: L'Harmattan.

Webster, Steven S.
2005 [1983] Una comunidad quechua indígena en la explotación de múltiples zonas ecológicas. En *Q'ero, el último ayllu inka: Homenaje a Óscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Q'ero en 1955*. Lima: INC - Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Weissensteiner, Monika
2007 Autorità socio-politiche: continuità e discontnuità sulle Ande peruviane. En *«Thule» Actas del XXIX Congreso Internacional de Americanística*. Perugia: Centro Studi Americanistici «Circolo Amerindiano».
2009 Paisajes de poder: descentralización y espacios dinámicos de política local. En Sofia Venturoli (ed.), *Espacios, tradiciones y cambios en la provincia de Huari, Ancash, Perú.* Lima: IDEH - Municipalidad de Huari (en prensa).

Zecenarro Villalobos, Bernardino
1992 De fiestas, ritos y batallas: algunos comportamientos folk de la sociedad andina de los k'anas y Ch'umpiwillcas. *Allpanchis*, *XXIII*(40), 147-172.

ZORRILLA MARQUEZ, Santiago
1970 *Santo Toribio de Mongrovejo, apóstol del Perú*. Huaraz: Imprimatur.

ZUIDEMA, Tom
1973 Kinship and Ancestors in Three Peruvian Communities. Hernandez Principe's Account of 1622. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, *II*(1), 16-33.
1977 Mito e historia en el antiguo Perú. *Allpanchis*, *10*, 15-52.
1982 Bureaucracy and Systematic Knowledge in Andean Civilization. En George Allen Collier, Renato Rosaldo y John D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States 1400-1800* (pp. 419-458). Nueva York: Academic Press.
1989 *Reyes y guerreros: Ensayos de cultura andina*. Lima: Fomciencias.
1990 Une théorie inca d'alliance matrimoniale et politique. En Françoise Héritier-Augé y Elisabeth Copet-Rougier (eds.), *Les complexités de l'alliance. Les systémes semi-complexes* (pp. 233-246). París: Éditions des Archives Contemporaines.
1991 Batallas rituales en el Cuzco colonial. En Raquel Thiercelin (ed.), *Cultures et sociétés. Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage a Pierre Duviols* 2 (pp. 811-814). Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.
1995 [1964] *El sistema de ceques de Cuzco*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
2004 La identidad de las diez panacas en el Cuzco incaico. *Boletín de Arqueología PUCP*, *8*, 277-287.

Manuscritos

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA, Serie Visitas de Hechicerías e Idolatrías
1697 San Luis de Huari, legajo X, expediente 2, *Causa de hechiseria contra Juana Augustina yndia de esta dotrina de San Luis*.

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA, Serie Visitas de Hechicerías e Idolatrías
1729 San Luis de Huari, legajo XII, expediente 3, *Apelación que hace don Nicolás de Carvajal para que se le restituya el cargo de curaca, el cual le había sido arrebatado por don Francisco Izquierdo, cura de Singa, al haberlo acusado de idólatra*.

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA, Serie Visitas de Hechicerías e Idolatrías
1697 Chacas, legajo X, expediente 7, *Traslado de la causa criminal contra Nicolas Salón y Francisca Carua Chuqui, alias Yantay Sisca*.

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA, Serie Visitas de Hechicerías e Idolatrías
1615 Ocros, legajo I, expediente 2, *Exhibiciones de las huacas del pueblo de Ocros*.

Archivo Arzobispal de Lima, Serie Visitas de Hechicerías e Idolatrías
1646 Huacho, legajo II, expediente 9, *Causa contra Maria de Lima, hechicera por el licenciado Diego Cano*.

Archivo Arzobispal De Lima, Serie Visitas de Hechicerías e Idolatrías
1669 Ocros, legajo VII, expediente 4, *Causa criminal contra el gobernador del pueblo de S. D. de Ocros... por supersticiosos y hechiceros.*

Archivo Arzobispal De Lima, Serie Visitas de Hechicerías e Idolatrías
1656 Acas, legajo II, expediente 8, *Causa hecha contra los comachicos del pueblo de S. Domingo de Pariac por auer sacado los cuerpos cristianos de la yglesia por llevadolos alos machayes y otros ydolatrias*.

Biblioteca Nacional
B1701, 1671 *Declaraciones sobre la práctica de la hechicería e idolatría por los indios del pueblo de Chichas (Condesuyo, Arequipa)*.

Biblioteca Nacional
C868, 1745, *Declaración de varios testigos en la visita practicada al inquisidor Don Cristóbal Sánchez Calderón (Lima)*.

Biblioteca Nacional Manuscritos,
B 1113 *Contrato de la escritura de construcción de un obraje en Colcabamba*, 1572 f6 y 6v.

Libros Parroquiales Huari
1749 *Censo*

Libros Parroquiales Huari
1806/1811 *Bautismos*

Consejo de S. Juan de Yaqya
1623 *Título Madre*

Consejo de S. Bartolomé de Acopalca
1932 *Título de la tierra*

Archivo Histórico Archidiocesano, Tarragona
Leg. I, Exp. XIX de Curatos

Archivo General de las Indias, Sevilla
Patronato 99, Ramo 1, Numero 1 f.3, *Cédula de Encomienda de Francisco Pizarro a Juan Esteban Silvestre*

Archivo Departamental Huánuco
529 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 10

Archivo Departamental Huánuco
526 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 9

Archivo Departamental Huánuco
394 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 5

Archivo Departamental Huánuco
385 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 4

Archivo Departamental Huánuco
280 - prot - caja 2 doc. 1 reg. 12

Archivo Departamental Huánuco
319 - prot - caja 2 doc. 2 reg. 2

Archivo Departamental Huánuco
169 - prot - caja 4 doc 3 cuad. 8

Archivo Departamental Huánuco
105 - prot - caja 3 doc 1 reg. 3

Archivo Departamental Huánuco
292 - prot - caja 3 doc 1 reg. 8

Archivo Departamental Huánuco
45 - prot - caja 2 doc 1 reg. 2

Fruto de varios años de trabajo de campo etnográfico e investigación etnohistórica, este libro explora las relaciones entre dos comunidades campesinas y una capital de provincia de la zona de Conchucos, en Áncash.

Sofia Venturoli investiga las representaciones y las interpretaciones producidas por los habitantes de la provincia de Huari acerca de sus prácticas sociales, culturales y económicas, tanto en el ámbito temporal como espacial. El estudio de las relaciones entre sujetos y grupos de sujetos, siempre jerárquicamente definidas, revela cómo las practicas cotidianas modifican continuamente las jerarquías y las normas, que nunca son estáticas.

Lo novedoso del acercamiento de Sofia Venturoli a estos temas es el análisis de las relaciones entre los tres aspectos, social, cultural y económico, que muestra cómo estos se relacionan entre sí, cómo cambian en el tiempo y cómo modelan las categorías presentes. En la globalización de la tardía posmodernidad, donde el trabajo de campo multi situado es indispensable, el análisis de las relaciones espaciales y temporales permite comprender la complejidad de una realidad en continua transformación.

ISBN: 978-9972-42-980-4

9 789972 429804